الجزء الأول من كتاب التوشيح
حاشية التوضيح والتلويح

شرع في الطبع والتمثيل بعون الله الجليل بمصارف التاجر اسماعيل الحاج بن اسحاق القزانى لعشر ليال خلون من ذى القعدة لسنة ١٣١٤ اربع عشرة وثلثمائة والف من هجرة من خلقه الله تعالى على اكمل وصف صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه وسلم بمطبعة دومبراوسكى بمدينة قزان

ملادين مرحوم اوغلى داملا ابشيرى
التونتارى ننك تصانيفندان

وكان ذلك باذن ورخصة صدرت من جانب المعارف الروسية الكائنة فى بلدة پيطربورغ من الاماكن الشهيرة نويابر ١٢ سنه ١٨٩٦ ميلاديه

Дозволено цензурою С.-Петербургъ 12 Ноября 1896 года.
Типографія Б. Л. Домбровскаго въ Казани.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء * فصارت راسخة باقية * ورفع بخطابه فروع الحنفية السمحة البيضاء * فصارت شامخة عالية * والصلوة على حبيبه ونبيه المبعوث الى كافة الانام لم يدع حكمة ولا هدى ولا علماً ولا سراً الا وقد نبه عليه واشار اليه على قدر ما يليق به توضيحا وتلويحا صراحة او كناية استعارة او اشارة مؤولا او مفسرا او غير ذلك من طرق البيان فكانت شريعة حاوية جامعة ناسخة لجميع الاديان وعلى آله واصحابه القائمين عنه فى احواله التابعين متابعة فى اقواله وافعاله ﴿ اما بعد ﴾ فان الفقير الحقير الآنس بمولاه الآيس عمن سواه الراجى عفو ربه البارى ابو النقيب التوقتارى تجاوز الله عن ذنبه الجلى والخفى يقول اجل ما استقر عند العقول فى احكم احكام الشرع واعز الامور التى يفتقر اليها فى تقوية الاحكام واستنباط الفروع هو علم الاصول وافضل ما صنف فيه واجل ما اعتمدوه بالتفهم والتحفظ كتاب التوضيح للعلامة صدر الشريعة مقتدى الائمة وهو كتاب جليل الشأن باهر البرهان ذو العبارات الرائقة والاشارات الفائقة السائقة الى ماذهب اليه الامام الاعظم قطب الفقه والاخبار يخرجها فى صورة الفتوى على وفق الشريعة الغراء لا يروى الحديث بالاسناد الا اذا احتج به على غيره او احتج به الغير عليه يرجحه بفقاهة الرواة دون علو الاسناد وكذلك شرحه المشهور بالتلويح كتاب جليل الشأن باهر البرهان بحر لا ساحل له فلا يخرج دررهما الا الغواص فى بحار الرواية والدراية ولا يكشفها الا مثلهما او بالتلقى عنهما او الماهر من علماء الفريقين وابن هذا الشأن واين نحن هيهات هيهات الآن لما رأيت تعليقا منسوبا الى بعض من افنى عمره فى التأليفات

السرابية الخالية عن الفائدة قلد اعناق المسح على بعض الحواشي وجمع نبذا من الفواشي وغفل عن مناط الحاشية وكتب على نفسه الرد على العلامة لجهله عن علو شأن التلويح او لطمعه من الجهلة اعتقاد الرفعة وقد كان مبلغ بيانه كقول القائل بان القران ما بين الا الفرض و القصة الماضية اردت ان ارفع الستور وامبز القشر عن اللباب و الزلال عن السراب مع بضاعة مزجاة على قدر الطاقة والاستطاعة مع قانون التحصيل والاكتساب حتى يندفع عن السلف سوء ظن الخلف مسميا بالتوشيح والترشيح في تحقيق ما افاد اليه التوضيح والتلويح ملقبا بهداية الاستبصار او باوضح البيان بحيث لا يتردد فيه من هو مجبول بصحة الميزان وسلامة الاذعان مرتبا على المقدمة وتحشية البحرين مع عنوان الاظهار للتلويح والاضمار للتوضيح والله الموفق وبه استعين ﴿ اما المقدمة ﴾ ففيها موازنات ومقالات ﴿ الموازنة الاولى ﴾ في اسلوب مطالعة الكتاب وهي ان ينظر في الفاظه ومعانيها ومقتضى الحال اي الخصوصية المعتبرة في الكلام وتلك الخصوصية قد تعتبر في المعاني المنطوقية وقد تعتبر في المعاني على الاطلاق وينبغي ان يتدبر في ان هذا اللفظ عام او خاص لازم او متعد ويتأمل في وجه تقديم الكلام ووجه التاخير وان ينظر في الفاظ المتن وفي الفاظ شرحه وان الشارح رحمه الله تعالى من اي عبارة المتن اخذ واستخرج هذا المعنى الذي اخذه ولاي فائدة غير الاسلوب ولاي فائدة زاد هذا القيد وان المقصود بالافادة في الكلام المقيد هو القيد او المقيد او المجموع ويجتهد ان يجد منعا او معارضة على وفق قانون الاكتساب والتحصيل اي على وفق علم الميزان مع تفريغ القلب عن العوايق والموانع بالتوجه الكلي وينبغي ان ينظر في مؤلفات الفضلاء بانواع المطالعات وطرق الملاحظات اذ لهم في سوق العبارات اسلوب مختلفة وطرق متعددة فلبعضهم طريق خاص يشير الى التقديرات والى ملاحظتها في الاشارات والتعريضات واليه صدر الشريعة في التوضيح والمختصر وبعضهم متماثلون في سوق العبارات متقاربون في نظم الكلمات وينبغي ان يسأل ويجيب اذا سئل فاذا حصلت له تلك الكيفية يحل له التأليف والتدريس والافحام ﴿ الموازنة الثانية في الاشارة الى عادة العلامة في التلويح وهي انه اذا وضع الحاشية وعلقها على عبارة التوضيح ينقل كلمة او كلمتين من عباراته ثم ساقها مختلطا متصلا بعبارات صادرة من عنده وتلك العبارات

قوله في اسلوب مطالعة الكتاب الخ المقصود الاصلي من وضع هذه الموازنة التنبيه على صاحب التراكيب فانقلها اهل العادة تقوه بما لا يعتنوه به الا الصبي الغوي او الشيخ الغبي وتكلم بما لا مناسبة له بالمعقول والمنقول وبما لا يرتبط بالتوضيح والتلويح ولما اهل اسلوب المطالعة اعرض عنهما وظن فضلهما اما امثال المعقول فنقص لك ذرة منه فانظر الى عبارة التنقيح اصول الفقه ثم انظر الى عبارة التوضيح اي هذا اصول الفقه او اصول الفقه ماهي ثم انظر الى عبارة التنقيح الاصل ما يبتني عليه غيره ثم فان انظر الى عبارة التوضيح ثم انظر الى الابتناء شامل الخ ثم انظر الى عبارة التنقيح واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع بعد الاوراق لانه وعليه الشهود الاصول كلها بنيت على ان المراد من اصول الفقه هو مفهوم

الماهرة منه متناسبة متناسقة البيان محوية الارتباط مأنوسة مألوفة فى الاذهان والطباع وربما يأخذها بالحاصل ولعل السر والحكمة فى التعشية بالمسلكين اماعسر تصحيح عبارات المصنف ره وتهذيب كلماته على وفق القواعد العربية اوستر العيوب والقصور فى طرق تعبيره وفى عباراته فى تأدية المعانى وايا ما كان لايتردد العاقل ولايشك فى ان العلامة اديب ومنصف جدا وان حاشيته من افضل الحواشى واعلاها كما لايخفى على من طالع التلويح حق المطالعة ﴿ واما ﴾ ايراد الابحاث الواردة فى النظر الجلى او الدقيق فهو لاينافى الانصاف وكذا قوله فى آخر المقدمة الرابعة وما ذكره المصنف رحمه الله من تلفيق العبارات وتنميق الاستعارات وتعديد الاسجاع وتكثير الانواع فلعله عند الاشعرى كصرير باب اوطنين ذباب لاينافى الانصاف بل قوله عند الاشعرى يدل على كمال تأدبه مع المصنف ره حيث قال عند الاشعرى ولم يقل عندى ويمكن حمله على قول صدر الشريعة لم ير بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتعين انه فى معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غوايته وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر الذى فى ورائه عصمنا الله تعالى عن الغباوة اذ الشر ربما يدفع بالشر فتأمل واذا اصل على المقدمات التى فى صدر المتن لمذهب الاشعرى لكن له وجه ما ايضا فتأمل ﴿ المقالة الاولى ﴾ قال العلامة المحقق والنحرير المدقق

(الحمد لله الذى احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه الخ) اقول لااشكال فى احكام السنة والاجماع والقياس بالقرآن ولايتردد فيه ذهن من الاذهان وانما الاشكال فى احكام الكتاب بالكتاب توضيحه ان اصول الشريعة عامة وشاملة للاصول الاربعة فلازم هذا الكلام هو احكام الكتاب بالكتاب اى احكام الشيء بنفسه وربما يدفع بتخصيص الاصول بما سوى القرآن وقد يراد بالاصول الاعتقاديات وبالفروع العمليات فالمعنى ان الله تعالى احكم بكتابه الاعتقاديات التى هى اصول الدين ورفع بخطابه اى بكلامه الذى كان على طريق الخطاب العمليات التى هى فروعه حتى صارت الاصول التى هى اساس الشريعة راسخة وفروع تلك الاصول شامخة عالية يراها القريب والبعيد وقد يدفع الاشكال بان يراد احكم المعانى بالنظم الاعجازى وقد يقال ان القرآن من حيث انه معجز حجة قاطعة تدل على انه من عند الله تعالى يؤيده قوله تعالى

اصول الفقه ولاغل الناقل عن منه الشهود نحوه بالمصداق حيث قال قوله اصول الفقه هى الادلة الاربعة الشرعية وغيرها على انه مضحكة الصبيان اذ الشهود الهيئة الباقية وان كانت غلبة عندهم الان قول الشارح اصول الفقهاء قرينة واضحة مانعة الحمل عليه الصداق اذ الصبيان فالمرون بلن كلقما للسؤال عن العامية نفس عليه مواضع تشنيعه فى جميع مؤلفاته واما امثاله فى التنقول فالنظر الى ما يحدث النسيان نفس عليه الباقى ثمن ثم اعرض من السلوك الى طرق التنقيح والمطالعة ومع هذا كتب على نفسه الرد على صدر الشريعة والعلامة ومن استعمل التوضيح والتلويح يعلم يقينا ويحكم حكما صحيحا بان نسبة المزابلة اليهما نسبة الخفاش الى الشمس كما لا يخفى منه (قوله واما ايراد الابحاث الخ) دفع ما يتوهم

ولوكان

(ولوكان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فاندفع الاشكال من هذه العبارة الوثيقة التى تحتمل وجوها انيقة سوى الوجوه التى فصلناها منها ما افاده الفاضل الجلبى بمانصه وقد يحمل الاصول على القواعد الكلية الشرعية اعنى كبرى القياس والفروع على نتايج الاقيسة والمراد باحكام الاصول تقريرها وبرفع الفروع بناؤها على الاصول واظهارها او من قبيل رفع القضية الى القاضى فلها الوضوح والاشتهار وقد يراد به الابلاغ الى من له الاستعداد التام وقوة الاظهار فاضطر فى استخراج الدقايق الفقهية واظهارها اذ الشخص اذا تفطن فى اللطائف والدقايق الحكمية يكون مضطرا فى اظهار تلك المعانى تحدثا بالنعمة الربانى وتقريرا للحكمة الالهى على انه حق الشرع ثم الظاهر عموم السنة وقد يراد ههنا قول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فهو يشارك الكتاب فى الاقسام من الخاص والعام وغيرهما الى المقتضى ويفارق فى طرق الاتصال الينا اذ الكتاب له طريق واحد وهو التواتر واما السنة فلها طرق مختلفة كما لايخفى واما رفع الفروع بالخطاب واختصاصه اى اختصاص رفع الفروع به فلان الخطاب ليس من الصفات اللازمة للكتاب على الاطلاق وقد يراد به كلامه على طريق الخطاب وقد يراد به ما به التخاطب وبه اتضح لك وجه رفع الفروع بالخطاب وخصوصه من الوحى ظاهرا كان او باطنا واتضح الفرق بين المتلو وغير المتلو ووجه تخصيص الاحكام والاتقان بالكتاب ايضا اذا اريد به الاتقان بالاعجاز اى الاحكام بواسطة الاعجاز وذلك ثابت بالقرآن واما رفع الفروع فيجوز ان يكون بالخطاب العام الشامل للاصول الثلثة الباقية يقال لها خطاب اما الحديث فلانه بالالهام او باشارة الملك وكل منهما من الخطاب الباطنى واما الاجماع والقياس منهما بالخطاب الصريحى الظاهرى او بالخطاب الباطنى الخفى اذ ثبوتهما اما بالقرآن الذى بلسان الملك فهو الخطاب الصريحى واما بالحديث فهو الخطاب الباطنى وعموم الوحى الظاهرى وشموله الاقسام الثلثة اعنى ما ثبت بلسان الملك وما وضح باشارته وما وضح بالهام الله تعالى لاينافى خصوص الوحى الباطنى بالحديث بل يؤيده ويراد بالخطاب الباطنى الوحى الغير المتلو فنسبته الى الوحى الظاهرى نسبة الفقه الى الشرع فتامل فى اشارات الفقرة الاولى والثانية وفى غاية الاحكام والرفع فاذا اريد بالمغيا احكام الادلة الشرعية الدالة على الاعتقادات

الاوجه على قولي ان العلامة منحصر
واديه وجه الرفع ظاهر ثم فرق
بين الحالة الاولى والثانية والثالثة
وعلم جبر انظر هذا اجمل ما فى شرح
المقاصد على الحالة الثانية اى
الكمالية وقد سمعت عن الاساتذة
الكرام فى البلدة الفاخرة انه صنف
التلويح مابلغ عمره كستان ثم بعد
ست وعشرين سنة صنف شرح
المقاصد فى سمرقند اعلى الكما
كتب بلسان العلامة كذا انه فرغت
من شرح التصريف للزنجانى بعد
يوم الشعبان سنة ثمان وثلثين
وسبعمائة وانا ابن ستة عشر سنة
ومن شرح التلخيص فى سفر سنة
ثمان واربعين وسبعمائة بهراة
ومن شرح الرسالة الشمسية فى
جمادى الاخرة سنة اثنين وخمسين
وسبعمائة بمزارجام ومن اختصار
شرح التلخيص فى سنة ست
وخمسين وسبعمائة بغجدوان ومن
شرح التنقيح فى ذى القعدة
سنة ثمان وخمسين وسبعمائة

ورفع ما يدل على العمليات فالمراد بالغاية رسوخ نفس الاعتقاديات والعمليات وايا ما كان اى سواء فسرت الكلمة الباقية بكلمة التوحيد الشاملة لجميع الاعتقاديات او بالشريعة الشاملة على الاصول والفروع لا يلزم اتحاد الغاية والمغيا فى ترتيب رسوخ اساس الكلمة وارتفاع بنائها على ما سبق كما لا يخفى ﴿ المقالة الثانية ﴾ قال العلامة المحقق والنحرير المدقق (اوقد من مشكوة السنة لاقتباس انوارها سراجا وهاجا) اقول لم يعطف هذه الجملة الفعلية مع وجود الجهة المصححة على ما قبلها من الجملة الفعلية اشعارا الى هذه الجمل مستقلة فى ايجاب الحمد وفى اظهار كمال المحمود سواء كان بالقول او بالفعل او بالحال على ان ورود الصلة دون العاطفة مما جوزه العلامة النحرير وغيره من المحققين قد يستعار المشكوة لعم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بشهادة الاضافة الى السنة التى هى مشتركة بين ما صدر عنه صلى الله تعالى عليه وسلم من قول او فعل او تقرير وبين ما واظب النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بلا وجوب وقد يستعار لذاته الانور الذى هو نور الانوار والفرق ان الاضافة فى الاستعارة الاولى تشير الى قوة السنة القولية ورجحانها على الفعلية والتقريرية والى ان حجيتها مما اتفق عليه بخلاف الاخريين ويراد باقتباس الانوار استنباط الاحكام وبالسراج الفاظ السنة وبانوارها معانيها المنطوقية واذا حمل مشكوة السنة على اضافة المشبه به الى المشبه يراد بالسراج منطوقات السنة وبانوارها اشاراتها اللازمة للمعانى المنطوقية وما يستفاد منها ولا يخفى ما فى فقرة السنة من الاشارة الى قوله تعالى (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى) بشهادة اسناد الايقاد الى الله تعالى ﴿ المقالة الثالثة ﴾ فى الفقرة الثالثة قال العلامة المحقق والنحرير المدقق (واوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا) اقول لقد انصف العلامة ومال الى ما ذهب اليه المصنف صدر الشريعة حيث لم يجعل للقياس فقرة على حدة بل تعرض له فى ضمن الفقرة الثالثة التى وضعت للاجماع اشارة الى ان القياس ليس اصلا مستقلا وسيأتى الكلام له وعليه ايضا ﴿ ثم ﴾ قوله حتى صادفت بحار العلم والهدى غاية كالغاية السابقة فكما ان قوله حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس غاية للجمع بين الاحكام والرفع كذلك المصادفة بطريق الخطاب والوجدان والتلاقى من الجانبين غاية للجمع

بين

بخركستان ومن شرح العقايد فى
شعبان سنة ثمان وستين وسبعمائة
ومن شرح المختصر فى الاصول فى
ذى الحجة سنة ثمان وسبعين وسبع
مائة كلها بخوارزم ومن مقاصد
الكلام وشرحه كليهما فى ذى القعدة
سنة اربع وثمانين وسبعمائة
بسمرقند ومن شرح الكشاف
بسمرقند ومن تهذيب المنطق
والكلام فى رجب لاتمامها سنة تسع
وثمانين وسبعمائة ومن شرح
القسم الثالث من مفتاح العلوم فى
ظاهر هذه السنة بسمرقند ويبدأ
تبين لك وجه تقييد الايجاب
بالوارد وتعميمه على
ابتداء الحالة وهى حالة تصنيف
التلويح وغير خفى ان الحالة
الابتدائية للعلامة عالية راجحة
من الحالة الانتهائية لصاحب الجزالة
بل الحالة نوم العلامة راجحة من
حالة المنقطة له (منه عفى عنه)

بين الابعاد والايضاح وكذلك تتلاطم الامواج وضرب بعضها بعضا غاية لهما وكناية عن تصاعق العلوم الشرعية ﴿ فيا ايها الفطن العارف الواقف بمقاصد الكلام دع المجادل بغير علم وانظر الى الاسرار المودعة فى الفقرة الاولى والثانية والثالثة والى ما ادرج من ركن الكتاب فى الخطبة من الكتاب والسنة والاجماع والقياس وغيرها من الامور التى يبحث عنها فى الكتاب كلها يدل على كمال فصاحة العلامة وعلى غاية بلاغته فى العلوم العقلية بحيث لا يتردد فى صحة اطلاق اسم العلامة عليه الا المجنون المجادل بغير علم ويتم الكلام فى المقالة الآتية لتحقيق الاشارات المودعة فى ديباجة العلامة المحقق والنحرير المدقق ﴿ قال ﴾ وبعد فان علم الاصول الخ) كانوا يجرون الموهوم مجرى المحقق فاتوا بالفاء فكانهم ذكروا كلمة اما التى مفادها الشرطية ومنهم من توهم بان اما مقدر فى نظم الكلام بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف ومنهم من قال انه لا مانع فى اجتماع الواو مع اما واستدلوا بما وقع فى عبارة المفتاح فى اواخر فن البيان حيث قال واما بعد فان خلاصة الاصلين فم يكون بمجرد العطف فيحتاج الى طلب المناسبة المصححة بخلاف تعويض الواو عنها ﴿ قال ﴾ الجامع بين المعقول والمنقول) الخ اى الجامع مباحث الاقيسة ومباحث الاسؤلة المتوجهة على الاقيسة من الممانعة والمعارضة وموانع انعقاد العلة ومباحث الكتاب والسنة والاقسام الجارية المشتركة فيهما النافع فى الاصول الى مدارك الحصول اى النافع فى الاصول الى مواضع الادراك والادلة التفصيلية وما يدرك الاحكام الشرعية ﴿ فقوله اجل ما يتنسم فى احكام الشرع قبول القبول خبران حاصله ان علم الاصول من اعظم الامور المقبولة عند العقول فى اثبات احكام الشرع وابقائها واعزها فى تقوية الاحكام واظهار الحق والصواب فى استنباطها ﴿ المقالة الرابعة ﴾ فى الاشارة الى انصاف العلامة والى آدابه مع صدر الشريعة حيث قال وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية عالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول صدر الشريعة والاسلام كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف بنصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف بحر محيط وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول ولتهذيب فروعها وهو نهاية فى تحصيل مبانى الفروع وتعديل اركانها ﴿ اقول لا يخفى على الفطن العارف ما فى هذه الالقاب والاوصاف العديدة الدالة على كمال مدح كتاب التوضيح من انواع الآداب والانصاف واراد بقوله بحر محيط ان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح قد احاط صفوة جميع الكتب المذكورة فى هذه الديباجة وصفوة كل كتاب طويل على طريق التصرف مع التعميق فى عبارات تلك الكتب المذكورة وصرح بانه البليغ فى العلم والدراية وتحقيق الادلة العقلية وذكره بلقبه المشهور فى الآفاق اعنى صدر

الشريعة وهو احسن من لقبه المشهور فى البلدة الفاخرة اعنى به آخوند خاوند ولم يذكر باسمه الشريف اعنى محمود اذ الكل يدل على ان العلامة اديب متصف جدا فانظر الى قوله نعم قد سلك منهاجا بديعا فى اسرار التحقيق واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق مع شرف زيادات ما مستها ايدى الافكار حيث شرع الى تقرير ما تضمنه كلامه السابق وقرر بان مسلكه اخص المسالك وانفع المدارك وانور الدقائق كما لا يخفى

﴿ المقالة الخامسة ﴾ قال العلامة المحقق والنحرير المدقق بعد ما حقق السوءال والجواب الاخير من المقدمة الثالثة واعلم انى لو لم ازد فى شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل على توجيه هذا السوءال والجواب لكفى فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا على اتعاب النواظر والاحداق واننى لو اقتديت بالمصنف ره فى الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وكثر الملام والله الموفق للمرام انتهى كلامه اقول فيا ايها الشيخ ولى النعمة انظر الى فصاحة العلامة وغاية بلاغته وكمالاته وانصافه وآدابه مع المصنف ره والى قوله لكفى ثم انظر الى مفاد الضمير الراجع الى اثبات فضل المصنف والى اثبات فضيلة العلامة وقوله فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق فما زادوا على اتعاب النواظر والاحداق يوءيد الثانى فالمعنى لو لم ازد فى شرح هذا الكتاب على تقرير هذا الباب بل على توجيه السوءال والجواب لكفى فى اثبات فضلى لان المصنف ره عالم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشئ التعديل والتنقيح ثم انظر الى قوله واننى لو اقتديت بالمصنف ره فى الاشارة الى ما تفردت به لطال الكلام وملخص المرام ان العلامة المحقق والنحرير المدقق وان كان صغير الجرم لكنه عظيم العلم ذو عبارات رائقة ومعان حسنة فائقة قصد فى ابحاثه الموردة فى التلويح ايضاح ما اشار اليه صدر الشريعة فى التنقيح والتوضيح ويا ايها الشيخ ولى النعمة فانظر الى من افنى عمره فى التأليفات السرابية الخالية عن الفائدة والى قصوره فانه وان كان عظيم الجرم والكبر لا يشك عاقل فى انه صغير العلم قبل العلم حرب للمتعالى كالسيل حرب للمكان العالى يعنى كما ان السيل عدو للمكان العالى كذلك العلم عدو للمتكبر المختال وبالجملة لا نسبة بينه وبين الطلبة من تلامذة العلامة كما لا يخفى مثنوى

* پادشاهان مظهر شاهی حق * فاضلان مرآة آگاهی حق *

﴿ المقالة السادسة ﴾ فى تشريح ما تضمنه ديباجة الحزامة وخطبتها الناطقة القاضية بان نسبة صاحبها الى العلامة نسبة الوهابى الى العالم الربانى الذى من طينته شمس العلم والدراية بدر الكمال والنهاية ذو السبع المثانى صلى الله تعالى عليه وسلم وذلك بعنوان المحشية طلبا للاختصار ﴿ قوله ﴾ (الحمد لله الملك القدوس السلام الغنى الحى القادر الخ) ﴿ اقول ﴾ اما اولا فلان اقتران الحى بالقادر معارضة على صاحب الشريعة من وجهين الاول ان نصوص القرآن وكذا

نص الاحاديث الشريفة ناطقة باقتران الحى بالقيوم فلا يذكر اسم الحى الامقرونا باسم القيوم فى الاحاديث والقرآن والثانى انهم بينوا حكمة مقارنة اسم الحى بالقيوم بماحاصله ان اسرار حقائق اللاهوت والناسوت وانوار الجبروت واسرار الملكوت وظهور الاكوان منوطة بتلك المقارنة واما ثانيا فلان الامتثال بالحديث الشريف انما يحصل ان لوقال الملك القدوس السلام المؤمن فذكر الغنى بعد السلام معارضة اخرى على نص الحديث واما ثالثا فلان هذه الاسماء الحسنى تدل على ان المعهود انما شرع التأليف فى فن الكلام واما رابعا فلان الشارع فى فن ينبغى ان يتكلم بما يناسب ذلك الفن ونص العلامة هكذا

الحمد لله الذى احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء ورفع بخطابه فروع الحنفية السمحة البيضاء حتى اضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء الخ ولا يخفى ان هذه العبارة راسخة الاساس حاوية الاشارة لطيفة وثيقة يحتمل وجوها انيقة فصلناها فى المقالة الاولى والثانية والثالثة كل من الوجوه السابقة تدل على ان العلامة حسنة من حسنات شمس العلم والدراية بدر الكمال والنهاية على ان مقام الرجل يظهر من كلامه ﴿ فان قلت ان المتهور لما التزم المعاندة والعناد المجرد على العلامة تمرد اوترنم ﴿ قلنا التمرد المجرد ليس من شأن اهل العلم والترنم ليس ترنم البلابل فعليه بمطالعة مافى الفقرة الاولى والثانية والثالثة من الاسرار التى اودعها العلامة ﴿ قوله على انذ كرنا بالايات وبصرنا بمابين المعقول والمسموع الخ ﴿ اقول الظاهر ان الافعال اعنى ذكرنا وفكرنا وبصرنا على صيغة المتكلم مع الغير من المجرد وذلك بشهادة كتب المزيد فى كل منها وذلك بشهادة القيود والصلة وان ضبطها بصيغة الواحد المذكر الغائب فتكون القضية اعنى قوله الحمد لله الملك القدوس مهملة وهو كماترى وبالجملة فى تصانيفه خلل من جهة المعنى واللفظ اما الاول فكما اشرنا اليه واما الثانى ففى لفظ المسموع لان المعقول يقتضى ان يقترن بالمنقول وكذلك الذوق السليم وايضا انه توهم ان عبارته الركيكة الفاسدة السابقة على عادات عبارة صدر الشريعة اعنى قوله ان جعل اصول الشريعة ممهدة المبانى بنى على اربعة اركان قصر الاحكام حيث نزيل الركيكة السابقة بقوله وخبرنا معانى الاصول والفروع الى قوله وتخليصه عن الفضول ولهو الحديث فى تعليق الحامد ولايتردد عاقل ولايشك فى ان القياس الفاسد على الصحيح قياس مع الفارق وسيأتى بيان الاسرار المودعة فى قول صدر الشريعة فى تحقيق اصول الحامد فانتظر ﴿ قوله ﴾ وان كتاب التلويح اكبرها حجما واكثرها بالغيب رجما وصاحبه فى تصرفه باسم العلامة وتهالكه فى الانتصار الخ ﴿ اقول اما اولا فلان اشتهار

العلامة الجامعة للعلوم العقلية والنقلية اشتهار قد هبت عليه رياح القبول من ذوى العقول ﴿ واما ثانيا فلانا قد اوضحنا الحجج الدالة على انه يستحق بهذا الاسم دلالة واضحة ﴿ واما ثالثا فلان الكتاب المسمى بالتلويح المربوط بالتوضيح وكذا سائر كتبه من الشهود العدول شهد وانطقوا بفضله وبمقامه اذمقام الرجل يظهر من كلامه ﴿ واما رابعا فلان قوله اكثرها رجما بالغيب يدل على انه اى المتهور ما مس شيئا من التوضيح والتلويح بؤيد قوله وهى الادلة الاربعة الشرعية عند قول صدر الشريعة اصول الفقه الاصل مايبتنى عليه غيره حيث غفل عن قوله اى هذا اصول الفقه وعن قوله اواصول الفقه ماهى وعن قوله الاصل مايبتنى الخ وعن قوله الابتناء شامل الخ وعن قوله الآتى وعن الاسرار التى هى فى التلويح وامثال هذه الغفلة كثيرة فى الحزامة حتى وضع الحاشية مع تفريق الجملة الواحدة فاذا اراد من العلامة المتهالكة صاحب الحزامة الذى كان فى بسط السراب تسميته ولا ولادته كونه ولاعراق لكان اصوب عند العقول السليمة ﴿ قوله وفرط تعصبه على من لايوافق فى مذهبه ولايساعده فيمايهويه ﴿ اقول لعلك تريد صاحب الحزامة الذى افنى عمره فى بسط السراب لان العلامة منصف جداوبرىء عن التعصب المذهبى بشهادة اقواله المحررة فى التلويح ﴿ قوله بطول الكلام وبشعبه الاوهام ليشوش الافهام الخ ﴿ اقول ﴿ هذه الرعونة والرمى بالجمرات السائبة جارية وسارية فى اذهان اتباعه فيتم رواجهم ودرسهم فوقعوا فى الجهل المركب وغفلوا عن نسبته الى العلامة نسبة الطلبة الى الكملة ومنشاؤه الغفلة عما حققنا فى الموازنة الاولى والثانية ﴿ قوله على انه يختلس ماتصل بالاستراق من الكشف الكبير وقليلا عن الكشف الصغير وغيره الخ ﴿ اقول افصح العلامة فيما اخذه عنه بقوله وقد يقال الخ فى مقام العلامة بعدمانم المرام حفظه الله تعالى عن غياهب الايام والليالى ﴿ قوله وغالب ابناء من بعده من القصور فى اقعار غارب القصور يقصرون النظر اليه ولايقومون عنه الاوقدفات عنهم المهم وضعف الطالب والمطلوب ﴿ اقول لعلك تريد بضمير الجمع صاحب الحزامة مع الامثاله واحبابه فحينئذ لاشك فى فوت التلويح والمهم وفى ضعف الطالب والمطلوب ايضا اذلايحوم حوله ولا يأخذ المهم منه الاصحاب المطالعة ونقاد الفنون دون حاطب الليل كاسب الويل لانهم لما وقفوا على التأليفات السرابية المشتملة على المغلطة وقعوا فى المزلقة واحسنوا حيث اقتدوا به فى تشمير الاذيال للطعن على العلامة بمجرد الخيال وبهذا تبين وجه قيامه ووجه قيام اتباعه عن درس التوضيح مع فوت المهم والحرمان فلا شك انه واضح الحرمان عن درس التوضيح بل عن مواضعه السهلة بشهادة الحزامة واذا اردت من ضمير

البرهم عموم الناس بعده من عصر العلامة الى الآن كما هو ظاهر كلامه في قوله فظهر هذا
الدليل المردود مثل الوهابي الى الحنفية مع كونهم اصحاب الرأي قد امد الله تعالى عنهم
اهل السليم والفقه المستقيم وهم دوامى مركاب سلوك الصراط المستقيم القويم واى عاقل
يتقوله ولا سالك الى امثال هذه الخرافة ارباب العقول السليمة ﴿ قوله فوضعت
هذه الحاشية خاصة محررة من هذه الزوائد منزهة عن تلك الخصائص الى قوله وسميتها
بحرامة الحواشي ازاحة الغواشي ﴾ اقول ﴿ اى فائدة في هذه الحرامة الملوثة من الحرافة
الصرورية هل رأيتم الغواشي التي وضعت لازاحة الغواشي الضرورية هل رأيتم حاشية
منزهة عن خصائص التلويح ومع هذا مربوطة بالتوضيح ومن له بصيرة في وضع مناط الحاشية
ونصيب من طرق الربط يعرف من تصفح هذه الحرامة سيئاتها واحواليها انه بعد
الاستفادة من التلويح سيئاتها بعد ما سيخالوهم من ادراك ضوابط التحقيق والتدقيق واجمة
الافادة والاستفادة كمن هو دو الة ثل يا رسول الله واهل الاستعداد بالشوكاني وكل من
اعطى العقل الصحيح يحكم بانه قلب الموضوع وعكس المشروع ووضع هذا الهذيان والنسبة
بينهما في المقدمة وتتم الكلام في الخاتمة واتدى از نكتة لامر من احدهما دفع ارباب البصيرة
على مطالبه وغيرها من بطالتها ويمرى لحق بلا رجال تحاصله مطهم عن الوقوع في الجهل
المركب وثانيهما دفع سوء ظنهم عن الملق فحاصل المهارما هو بحق لست انا بمتفرد في ذلك
وليس ذلك باول قارورة كسرت في مدورة الاسلامية بل لم تزل اساتذة الفضلاء يردون
اكاذيب الاوهام واغاليط الاحلام ويجهلون صاحبها ويشددون النكير عليه ويحكمون بوجوب
التعزير عليه وقد سبق تحقيق بعض الوجوه عامة في المقدمة وهذا الفقير الحقير القائم
على قدمي العجز والتقصير وان كان في الصناعة غير لائق لهذه الصناعة ولكن ما اقاده امران
ساقاني الى الاقدام شرع فيما قصدته بعد ما شاورت نفسه حينا من الدهر مقدما رجلا ومؤخرا
اخرى فالاول عين الوصول الى سعادة ودونها قلل الجبال الى ان تكرر التماس بعض الاحبة
عنوان الاظهار للتلويح عنوان الاضمار للتوضيح ﴿ قوله بسم الله الرحمن الرحيم الخ الباء الجارة
في صدر التسمية لكونها من الحروف الجارة التي وضعت للافضاء بفعل او معناه الى ما يليه لابد لها من
متعلق سواء كانت للمصاحبة او للاستعانة وحيث لم يذكر تتعلق بمحذوف مقدر في نظم الكلام تقديره
بسم الله اقرأ او ابتدأ هذا الكلام او اؤلف او ابتدائي حاصل او حصل او قراءتي او تأليفي حاصل
او حصل متبركا او مستعينا باسم الله على ان يطابق المقام مقام جعل التسمية مبدأ الفعل وذلك الفعل
يختلف باختلاف المقام والمقدر ينبغي ان يكون مطابقا لما يقع عقيب بسم الله الرحمن الرحيم
﴿ اختلفوا في الظرف والظاهر من كلام العلامة اولا اعني قوله بسم الله ابتدأ الكتاب

حامدا هو المقوية ومن كلامه ثانيا اعنى قوله والمعنى متبركا باسم الله ابتدأ الكتاب هو الاستقرار ويمكن حمل الاول على الثانى على التحقيق ووجه الظاهر ان المتعلق الحقيقى اعنى متلبسا او متبركا او مستعينا كما تركت نسيا منسيا جعل الجار والمجرور واقعا موقع المفعول لابتدأ فى بادى الرأى واما النظر الدقيق والتحقيق فيقتضى بانه لا معنى لجعلهما ظرفا لغوا واقعا موقع المفعول له اى للمقدر ومن ثم صرح بان مفعوله هو الكتاب والمعنى على المختار مستعينا بالله حال كونى حامدا ابتدأ واشرع فيما قصدته من التأليف والتصنيف على ان المستعان به هو الله تعالى يؤيده قوله تعالى اياك نستعين وذكر اسمه تعالى لزيادة التعظيم ﴿ اعلموا ﴾ فى نكتة تقديم المعمول على العامل وفى الغرض منه والمشهور هو الرد على المشركين الذين يبدؤن فى اعمالهم باسم اللات والعزى وقطع شركة الاصنام فيكون قصر افراد والتحقيق قطع مشاركة الحول والقوة من العباد فيكون قصر القلب والافراد معا كما فى قوله تعالى بسم الله مجريها ومرسيها الآية لان قوله تعالى مجريها سواء كان مصدرا ميميا بمعنى الاجراء او بمعنى زمان الاجراء او مكانه مبتداء مؤخر فالمعنى ان اجراءها بسم الله لا بغيره من هبوب الرياح كما ارتكز ورسخ فى بعض الاذهان والاوهام وكذا ارساءها اى اركبوا قائلين بسم الله وقت اجراءها وارساءها فتأمل ﴿ قوله ﴾ حامدا لله الخ يشير الى ضعف ما اشتهر من التوفيق بين الحديثين بحمل احدهما على الحقيقى والآخر على الاضافى والى التوفيق بينهما باحسن الوجوه واقواها وهو مسلك الحال والتسوية بين الحمدلة والتسمية وبين الحديثين ايضا يقول العلامة تسوية ورعاية للتناسب بينهما وجه تغيير الاسلوب المشهور عند القوم وبيان النكتة والعلة وقوله فقد ورد فى الحديث الخ بيان العلة الباعثة على رعاية التسوية على انهما اى التسمية والحمدلة متساوية فى خصوص الحالية ومطلق القيدية فيفيد ان ابتداء الكتاب بالتسمية والتحميد انما يتحقق بهما لامتناع تحقق المقيد بدون القيد فكما ان المراد بالنقصان المفهوم من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم كل امر ذى بال لم يبدأ ولم يقع الابتداء فيه باسم الله تعالى فهو ابتر هو النقصان الشائع السارى فى جميع الاجزاء فكذلك المراد من نقيضه هو التمام السارى فى جميع الاجزاء بمعنى الاعتداد شرعا وعرفا ثم العامل فى الظرف هو معنى الابتداء المعتد العرفى وتعلقه بالتسمية تعلق الاستقرار فيسع مقارنة الاحوال المذكورة فى كلام المصنف رحمه الله ﴿ وبهذا ﴾ تبين لك وجه ترجيح مسلك الحال او اعتباره على ما اشتهر وتعارف عند الجمهور من الجملة لانها مستقلة سواء كانت اسمية او فعلية بخلاف

حامدا

حامداً سواء كان حالاً عن مقدر تدل عليه الحال المذكورة او حالاً عن فاعل يقول وسواء كان من الاحوال المحققة او من الاحوال المقدرة ﴿ قال العلامة المحقق والعزيز المدقق لظاهر انه حال عن فاعل يقول على النسخة القديمة الخالية عن الصارف والمانع فالمعنى وبعد الابتداء بالتسمية فالعبد المتوسل يقول حال كونه حامداً لله تعالى اولاً وثانياً واما الاشارة الاولى والثانية فى صدر الحاشية فعلى النسخه المقررة الراجعة القائلة بارتباط افعل الصبر بما قبله وبما بعده مع المشعرة بالتسوية فسواء كل من الاحوال المترادفة او من المتداخلة فالمعنى حال كونى مستعينا باسم الله ابتدأ الكتاب واشرع فيما قصدته من تأليفه حال كونى حامداً لله تعالى او كونى متبركا باسم الله حال كونى حامداً لله تعالى فلا يمكن الابتداء بالحمد بدون لان الحمد اذا قيد بقيد واحد لايتصور تحققه بدونه واذا قيد بالقيدين لايتصور تحققه بدونهما انتهى والمراد بالتسوية هى التسوية فى الابتداء المعتد العرفى وفرق بين امتداد الابتداء بالتسوية وبين امتداد ابتداء الكتاب اذ تعلق الابتداء فى الثانى تعلق الاستقرار فهو مستمر ممتد من زمان الاخذ فى التأليف الى زمان الشروع فى المقاصد وهو المراد بالتام الشائع السارى فى جميع الاجزاء كما سبق تحقيقه ﴿ قوله ﴾ اولاً وثانياً الخ يشير الى ان ابقاء العالم وبقاءه انما يكون بتمهيد قواعد الشرع وتقريرها واجراء احكامها والى هذه الاشارة الجمة قد اشار العلامة المحقق والعزيز المدقق حيث قال المشار الى ان نعم الله تعالى مع كثرتها ترجع الى الايجاد والابقاء اولاً والى الايجاد والابقاء ثانياً ويعضده على انقسامهن تأسيسا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث اشير فى الفاتحة الى الجميع وفى الانعام الى الايجاد وفى الكهف الى الابقاء اولاً وفى السبأ الى الايجاد وفى الملائكة الى الابقاء ثانيا انتهى كلامه ﴿ وتلخيص الاشارة السامية ان تفصيل الحمد وتنبيهه بقوله اولاً وثانياً اشارة الى نعمتى الايجاد والابقاء والى الاقتداء بالسور الخمسة المصدرة بالتحميد وفى كل من تلك السور الخمسة اشارة الى نعمتى الايجاد والابقاء وتلك النعم تتوقف على تمهيد قواعد الشرع وتقريرها كما لايخفى ﴿ ويمكن تأسيسه بقوله تعالى الحمد لله الذى انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا الآية ومن جملة تلك النعم هو التوفيق لتأليف التنقيح والتوضيح ﴿ واما قوله حيث اشير فى الفاتحة الى الجميع فتوضيحه وبيانه انه قد يفترع مفاد من قوله تعالى رب العالمين اذ تبليغ الشيء الى كماله اللائق به يشتمل على الكمال الاول والكمال الثانى ايضا فقوله تعالى رب العالمين اشارة الى الافتقارين افتقار العالم اليه سبحانه فى حالة الحدوث وافتقاره فى حالة البقاء ايضا اما على مذهب الحكماء فظاهر لتحقق

علة الاحتياج والافتقار فى الحالتين معا على الامكان واما على مذهب المتكلمين فلان علة الاحتياج وان كانت هى الحدوث عندهم الا ان بقاء الجواهر مشروط بالاعراض وتلك الاعراض لتجددها بتجدد الامثال دائمة الافتقار الى المؤثر فيلزم افتقار الجواهر فى حالة البقاء ايضا حكما ان الاخراج من العدم الى الوجود نعمة عظيمة كذلك الابقاء الاول من اعظم النعم ﴿ وقد ينتزع الابقاء الاول من قوله تعالى الرحمن الرحيم والايجاد الثانى من قوله تعالى مالك يوم الدين والابقاء الثانى من قوله تعالى اياك نعبد لان منافع العبادة راجعة الى الآخرة والانتزاع الثانى مشهور بين المفسرين واليه الفاضل الجلبى دفلاعما افاده العلامة فى الحاشية المنهية على ما هو المشهور والمقصود من جميع الاشارات هى الاشارة الخفية فى صدر الحاشية ﴾ قال العلامة المحقق والنحرير المدقق الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد فى الاولى والآخرة فى دوله واليه الاشارة بقوله تعالى

وآخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين ﴿ محاصل التوجيه الثالث ومعنى قوله اولا وثانيا حال كونى مستعينا باسم الله ابتدأ الكتاب حال كونى حامدا لله تعالى اولا وثانيا اى فى الدنيا والآخرة بقوله واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعويهم اشارة الى علة عموم الحمد وصدوره من اهل الجنة وليس هذا على طريق التكليف بل على طريق الذوق المجرد بعد مشاهدة النعم التى لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وذلك بنص القرآن وقد نقله الامام البخارى بالاسناد الصحيح فى صحيحه فعلى هذا لابد من حمل الحال اعنى حامدا على الحال المقدرة تحقيقا للمقارنة التى هى من شروط الحال هكذا ينبغى ان يعلم ويفهم ﴾ واما من تخلل واستغنى فقد تهاوت وغفل عما حققناه من الاسرار المودعة فى البحرين ثم تروى كمن هو غير زائر وهو غير ماهر فاشتغل بتحرير ما اشتهر حيث قال الحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم الخ كما هو دأبه قول من معين يدفع عنه هذه المصائب * وهل من ماش يمشى الغياهب * ويدفع عنه لدغ العقارب * او هل من معين يعين له شان التوضيح والتلويح بما حاصله انهما عبارتان كتابان فى الاصول واين الرغيل واين الوصول الى الاصول والعجب انه قد الحق عبارة الاساس فى ديباجة الحرانة بالطعن على العلامة ولدغه كلدغ الحية ولم يأت بشىء فى شرح الخطبة وتشريحها الا ارتكب هذا القدر واستترده كادون الطلبة وبعد الاستراق من التلويح ارتكب الاغلاط الفاحشة فى اخذ مرام المشهور الذى اليه الجمهور واخذ مرامه التحقيق الذى صدر الشريعة وفى فهم علة الافتقار عنه حيث قال قوله حامدا حال

من

من المستكن في عامل الظرف اي بسم الله ابتدأ الكتاب حامدا فجعل التسمية والحمد قيدين
لابتدائه تسوية لهما ورعاية للتناسب بينهما في الامتثال بالحديثين الواردين في الابتداء
بقدر الامكان وان كان المراد به فيهما الابتداء العرفي الممتد على ما هو المشهور وآثاره
على ما هو المتعارف عند الاكابر من اهل التصنيف من ابتداء اسلوب فاتحة الكتاب هضما
لنفسه وكسرا لها بتخييل ان هذا الكتاب من حيث انه تصنيفه ليس مثل تصانيفهم فلا
يلزم بذلك الحمل مخالفتهم وترك الاقتداء بهم والمشهور في تعريف الحمد انه الثناء الخ انتهى
ومع وجود العثور عن الشرح والاضراب عن تنقيح الامر الحقيق بالتحقيق ومع خلو
عبارته المسروقة عن الافادة ومع اطلاعه عن اخذ مرام المصنف رحمه الله في حاشية
صغيرة ادعى التفوق عليهما ومشى على ممشى لا يليق بمثل اهل العراق فانظر الى قوله
فلا يلزم بذلك الحمل ترك الاقتداء ﴿ واعلم ﴾ ان لسان حال من المصنف بشهادة قوله
حامدا ناطق بصحة ما اشتهر عندهم من التوفيق بحمل احدهما على الحقيقي والآخر
على الاضافي ومشير الى التوفيق بالمس بالوجوه واقوالها وقول العلامة تسوية بالنصب
علة لاختيار مسلك الحال وتغيير الاسلوب المشهور عندهم والمراد بتسوية تسوية القيدين
في الابتداء العرفي وتلك التسوية انما تتصور في مسلك الحال دون المشهور ووصل السارق
بعد الاقرار بالتسوية المسروقة في السابق اعني قوله وان كان المراد به فيهما الابتداء
العرفي الممتد على ما هو المشهور انتهى فات وغلط من الاغلاط السابقة ودون قوله
هضما لنفسه وكسرا لها بتخييل ان هذا الكتاب من حيث انه تصنيفه ليس مثل تصانيفهم
انتهى لانه من ابدع الاغلاط * على الاطلاق * كقول القائل البائس * ومع اعطاء
الناعس عند عقلاء الناس ﴿ قوله ﴾ ولعنان الثناء اليه ثانيا الخ حال كونه مستعينا
باسم الله ابتدأ الكتاب حال كونه صارفا للثناء المختار من الادعية المتعاقبة على ما اقتضاه
العطف على السابق يشير الى تشبيه حال الثناء بحال من صرف عنان المركب نحو المقاصد
والى وجوب التوجه الى من تقدس عن جميع الجهات والى الاعراض عمن سواه لمن
اراد الشروع في تحصيل العلوم ﴿ قال العلامة المحقق والنحرير المدقق وفيه
اشارة الى ان الآخذ في العلوم الاسلامية ينبغي ان يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة
الثناء من جميع الجهات الى جانب الحق تعالى وتقدس علما بانه هو المستحق للثناء وحده
انتهى الظاهر ان وجه الاشارة الدالة على الاعراض عمن سواه وعلى صرف الاثنية الى جانب
الحق مع اعتقاد الاستحقاق له بكلا القسمين هو ما يستفاد من تقديم قوله اليه على قوله
ثانيا ويمكن حمله على ما يستفاد من الفقرة الثانية ومعنى الاستحقاق الذاتي استحقاقه تعالى

وصفاته الذاتية اما ذلك لانها لما لم تكن غير الذات ولا عينها فلها حكم الذات في الاستحقاق
اي في استحقاقه تعالى للحمد اللغوي وينبغي ان لا يحمد باللسان وحده بل ينبغي ان
يصير سائر الاعضاء لسانا في حمده تعالى كما يقال ابصار الحبيب ليس بالعين وحده بل
بجميع الجوارح والاعضاء فما يحمد به من الموارد يكون عاما او خاصا تبين لك معنى قول
الامام فخرا رازي ان حمد الله تعالى يعم الموارد الثلثة ومعنى قول الامام الغزالي ان صلوة
الجماعة هي الصلوة بالظاهر والباطن وصلوة الفذ هي الصلوة بالظاهر فقط في قوله صلى
الله تعالى عليه وسلم ان صلوة الجماعة يفضل على صلوة الفذ بسبع وعشرين درجة والفذ
هو الواحد يقال فذ الرجل عن اصحابه فذا اذا شذ عنهم وبقي فردا فحاصل معنى الحديث
على ما افاده صاحب الاحياء ان الصلوة مع الحضور اي بالظاهر والباطن افضل بسبع وعشرين
درجة من صلوة الواحد اي من صلوة المصلي مع الغفلة اي المصلي بالاعضاء الظاهرة
فقط والشرف المطلق الجماعة على المصلي بالظاهر والباطن تشترك
الآلة والاركان والطاقة مع الفاعل وبه يحصل ما يحصل به من الموارد عامة اذا توجه كلها
الى جانب الحق واعرض عن سواه يكون بجميع اركانه حامدا امرا باظهار كمال المحمود
بالقول والفعل والحال ويتم الكلام في تحقيق اصول الحامد ❁ قوله ❁ وعلى افضل رسله مصليا
الخ اي حال كوني داعيا ومرسلا للصلوة على اشرف اصحاب الوحي وافضلهم واعظمهم رتبة
وارفعهم مرتبة وقد سبق انه ينبغي للعاقل ان يستعين في جميع اموره وشئونه وان يتوجه
الى جانب الحق سبحانه وهو في غاية التجرد ونهاية التفرد ونحن في غاية التعلق البشرية
والموانع البدنية فاقد الملايمة والمناسبة فلابد من الواسطة في وصول الفيض منه سبحانه
الينا فلذا توسل ارباب التصانيف في مفتتحها بالصلوة على اشرف اصحاب الوحي وافضلهم
عقيب الحمد لله تعالى اذ له وجه التجرد ووجه التعلق فبه صلى الله تعالى عليه وسلم يتم
امر الاستفاضة والافاضة والاولى في وجه الارداف ما في التلويح ونص عبارته هكذا ولما كان
اجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام وبه التوصل الى النعيم الدائم في دار السلام
وذلك بتوسط النبي عليه السلام صار الدعاء بعد الثناء على الله تعالى بارداف الحمد بالصلوة
انتهى واما الوجه السابق فهو كالشرح له وكالتفصيل بالنسبة الى الاجمال وتلخيصه ان
فواتح الخير وجوامعه وخواتمه منوط به صلى الله تعالى عليه واله وسلم اما لو فرق استفاضة
صلى الله تعالى عليه وسلم بما قيل لا ينتفع بها الظلم يفارق الدنيا الا قد افاض الله تعالى عليه
الكمالات كلها وعلم الاشياء كلها لكن ليس كعلم الله تعالى وذلك بنص القرآن ورد هذا

دابه ماهن كمال الا وعند الله تعالى اعلى منه فهو صلى الله تعالى عليه وسلم يترقى في الكمالات
كل لحظة فدفاضت منه جميع الخيرات الجامعة والانوار الساطعة ويؤيده قوله تعالى وللآخرة
خير لك من الاولى اى اللحظة المتأخرة خير لك من اللحظة المتقدمة ومما ينبغي ان يعلم
ان الصلوة سواء كانت من قبيل المشترك المعنوى او من قبيل المشترك اللفظى يراد منها
لازم معناها وهو التعظيم وذلك حاصل نفس الاخبار * كما هو المشهور او بالاتيان تتمة له على
طريقة الحال * كما ذهب اليه صدر الشريعة رحمه الله ﴿ قال ﴾ العلامة المحقق والنحرير
المدقق وفى ترك التصريح باسم النبى صلى الله عليه وسلم على ما فى النسخة المقررة
تنويه شأنه وتنبيه على ان كونه افضل الرسل امر جلى لا يخفى على واحد انتهى ﴿ اقول ﴾
ولله سبحانه درهما حيث نبها وارشدا على طريق تعظيم سادة صلى الله عليه وسلم واذا كان
ترك اسمه تعظيما لشانه صلى الله تعالى عليه وسلم لكن التصريح باسمه الشريف منافيا
للتعظيم ويتفرع منه حرمة التصريح به على امته كما فى المواهب والله سبحانه وتعالى قد خصنا
به صلى الله تعالى عليه وسلم من حيث ارساله لنا بطريق المباشرة واما غيرنا من الامم
السابقة فبواسطة الرسل التى نواب عنه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم هكذا ينبغى ان
يعتقد على ما نطق به نص القرآن ﴿ قوله ﴾ وفى حلبة الصلوة مجليا ومصليا الخ اى حال
كونى مستعينا باسم الله تعالى ابتدأ الكتاب حال كونى فى ميدان الصلوة مجليا اى سابقا
ومصليا اى لاحقا على ان فلكه صلى الله عليه وسلم اوسع الافلاك مشيرا الى عجزه عن اظهار
شرفه صلى الله تعالى عليه وسلم والى تأخره عن سائر المصلين فى ميدان الصلوة كما يقتضيه
عنوان المصلى على عادة العرب وقصته شكاية الفرس سواء كان مجليا او مصليا تدل على ان
المصنف رحمه الله فى مقام الاعتراف بالتأخر عنهم وفى مقام العجز عن اظهار شرفه وكمالاته صلى الله
تعالى عليه وآله وسلم ايضا وقد يراد بالثانى امتثال الصلوة على الآل والاصحاب الكرام
رضى الله تعالى عنهم اذ كلما كانت الملائمة اكمل واوفر كان امر الاستقامة اتم وحصول الافاضة
اكثر ﴿ قال ﴾ العلامة المحقق والنحرير المدقق ثم لا يخفى حسن ما فى قرابن
الحمد والصلوة من التجنيس وما فى القرينة الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح
انتهى ﴿ اقول ﴾ لا يخفى حسن الاشارة الى هذه اللطايف المناسبة للمقام وربما يدعى
استتراره فى المقول اما التجنيس فظاهر حيث كرر لفظ الثانى فيراد بالاول معنى الآخر
وبالثانى معنى المصلى كما سبق واما الاستعارة فباعتبار تشبيه الادلة المختارة بالفرس

الجواد واما التخييل فباعتبار اثبات العنان الذي من خصائص الفرس لان هذا الاثبات يوهم بان المشبه من جنس المشبه به واما الترشيح اى التزيين فباعتبار ذكر ما يناسب اليه سبحانه وقد يتفرع الترشيح من صرف العنان وذلك الصرف من لفظ المذكور ثانيا بمعنى صارفا يقال ثنيت العنان اى صرفته سواء كان ذلك الترشيح ترشيح التخييل او ترشيح التمثيل اى تشبيه الهيئة المنتزعة من الصلوة بالهيئة المنتزعة من افراس السباق هكذا ينبغى ان يفهم ﴿ قوله ﴾ فان العبد المتوسل باقوى الذريعة الخ اعتراف بالافلاس والعجز واقرار بانه لا وسيلة عنده الا التوحيد والايمان بالله تعالى الذى هو اقوى الذرائع وعمدة الوسيلة الى الله تعالى كما هو دأب العارفين ﴿ قوله ﴾ بمد مده الخ فيه ايهام المعنى القريب اذا اريد بالجد الذى هو بفتح الجيم المعنى البعيد وايهام الايهام اذا اريد المعنى القريب ﴿ قوله ﴾ وانجح مده الخ المقصود من تلك الجملة الدعائية طلب الفوز بالمقصود واصابة الاجتهاد كما ان المقصود من الجملة السابقة طلب حسن الاقبال ﴿ قوله ﴾ لما وفقنى الله تعالى بتأليف كتاب التنقيح الخ اى لما شرفنى الله تعالى او وفقنى مشرفا بتأليف كتاب تنقيح الاصول نظيره سمع الله لمن حمده متضمن معنى الاستجابة وقوله تعالى والله يعلم المفسدين اى يميزهم عن المصلحين ويسمى ذلك تشريبا او تضمينا وله فوائد منها اداء الكلمة الواحدة مؤدى الكلمتين وذلك كثير الوقوع فى التنقيح والتوضيح ﴿ قوله ﴾ اردت ان اشرح مشكلاته الخ جواب لما مع تشريب الارادة معنى التوجه اى توجهت الى شرح المواضع المشكلة فقوله معرضا عن شرح المواضع التى اى غير متوجه الى شرح المواضع السهلة وذلك بشهادة المقابلة لان من لم يحلها اى لم يفهم ولم يطلع على المواضع السهلة من غير شرح لا يحل له النظر فى ذلك الكتاب بل يحرم نظره فى عرف اهل المعانى والفقهاء الكرام ايضا ﴿ وفيه ﴾ رد على صاحب السراج الذى اقتبس وقال تقديره المواضع التى لا يحتاج فى حلها الى الاطناب بشرحها ومن لم اه فيه حذف الصلة باقامة ما يدل عليها مقامها انتهى ﴿ اقول ﴾ قد غفل عن مفاد ما كتبته يداه ولا يفيد هذا شرحا ولا شيئا وغفل عن مفاد كلام صدر الشريعة وعن قوله من لم يحلها فانه فى مقام الصلة اى علة الاعراض عن شرح المواضع السهلة فالمعنى لان من لم يحلها ولم يفهمها اى المواضع السهلة من غير شرح لا يحل له النظر فقوله لا يحل له النظر فى مقام التفريع على العلة السابقة والجملة التعليلية المذكورة صلة الموصول المذكور كما لا يخفى ﴿ ومن اوهاماته الواهية استشهاده بالآية حيث قال كما فى حذف الجزاء فى نحو قوله تعالى واذا

قيل

قيل لهم اتقوا ما بين ايديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون وهو قوله اعرضوا بقرينة قوله الآتي كانوا
عنها معرضين انتهى ولا يخفى عليك ان نص عبارة المصنف رحمه الله هكذا معرضا عن شرح
المواضع التي من لم يحلها بغير الصلات لا يحل له النظر في هذا الكتاب وقد مر ان قوله لا يحل له
النظر في مقام الجزاء وجزاء الشرط ليس وجزاء الشرط مع فعل شرطه صلة الموصول اعني من
وذلك الموصول مع صلته المذكورة صلة الموصول الاول اعني التي والموصول الثاني مع صلته علة
الاعراض عن شرح المواضع السهلة والمعنى لان من لم يفهم المواضع السهلة من غير شرح لا يحل
له النظر في ذلك الكتاب كما سبق وايراد عنوان الاصحاب لافتنانه بجمع الكتاب فالمراد
منه هو الشرح فانظر الى العلة والى الموصول والى الجزاء والى الصلة كلها مذكور في كلام
المصنف رحمه الله ولا يتوهم بتنظيره بالآية الكريمة السابقة ولا يصححه الا صبي او بالغ غبي او شيخ
غوي وشتان بينهما في المفاد والمحوى وبهذا تبين لك حال قوله قال الزمخشري في
المفصل وقد جاءت التي في قولهم بعد اللتيا والتي محذوفة باسرها الا يرتضي بهذا التأييد
الا الطفل المائل باغراض الرائقة فيا ايها الشيخ ولي النعمة كيف صارت الجزامة وشأنها
الناصدة العامرة عن شرح الخطبة والديباجة وكيف تواحت ماضيها وعن عمرها اعوار
الاسد الاقدبروى في قوله ماضيا ماضيا بلا غلط كما سبق وفي قوله المواضع التي من لم
يحلها بتشريق ساقط الحاشية وكيف صارت شأنها في تشريح القوابس ابيس الامسب
بكتابه اوراق ظلة كاعجاز نخل خاوية • فهل ترى لها من باقية • فكيف تظن انها في
درس التوضيح من الكافية • فلو اكتفى صاحبها في التحشية بهذا القدر اي بحل كتاب التوضيح
هو كتاب في اصول الفقه لكان احسن ولقد اشار المصنف رحمه الله تعالى رحمة واسعة الى وجه
الاحسنية حيث حرم النظر والتحشية مثله في ذلك الكتاب ﴿قوله﴾ واعلم اني لما سودت كتاب
التنقيح الخ شروع لبيان باعث الشرح السابق والفرق بينهما ان الباعث في الاول صدور
العبارات على طريق الاغلاق والاشكال في بعض المواضع وفي الثاني وقوع المحو والاثبات
والتغييرات في بعض العنوان والالفاظ ﴿قوله﴾ سارع بعض الاصحاب الى انتساخه
الخ الظاهر انه جواب لقوله لما سودت الخ ويمكن حمله على تتمة الشرط على مذهب العاطف
وكذا قوله وانتشر النسخ في بعض الاطراف من تتمته وجواب لما هو كتابة عبارة المتن
وسيأتي والمراد من الاصحاب الذين سارعوا الى كتابة التنقيح بعد التسويد هم العشاق
المشتاق الى تحصيل العلوم وارباب الشوق وخلوص الاعتقاد وعلو الهمة في تحصيل الكمال
والفضيلة ﴿قوله﴾ ثم بعد ذلك الخ اي مسارعة الاصحاب والاحباب الذين لهم خلوص

الاعتقاد او بعد انتشار نسخة التنقيح فى بعض الاطراف والظاهر هو الثانى لان انتشار النسخ قد كان بعد مسارعة الاصحاب وبعد انتساخهم وفى كلمة ثم اشارة الى ان وقوع التغيير من المصنف رحمه الله كان متراخيا عن مسارعة الاصحاب للكتاب ﴿قوله﴾ فيه قليل من التغييرات الخ وربما يتوهم ان التغييرات الواقعة فى نسخة التنقيح من قلم النساخ والناسخين والحق ان وقوع التغيير من المصنف ره مشهادة المطول اعنى قوله وشىء من المحو والاثبات عطف على فاعل وقع وبشهادة قوله فى شرح الوقاية حيث قال وقد كانت العبارة اوّلا هكذا ثم غيرت الى هذا الخ وايضا ان التغييرات الواقعة من النساخ غير مقدور الاصلاح لا يدخل تحت ضبطه لامكان حدوثه ووقوعه آنا فآنا فلابد من تفويضه اليه سبحانه ﴿ قوله ﴾ دكتبت فى هذا الشرح عبارة المتن الخ وربما يفهم انه جواب الشرط المفهوم من قوله ثم بعد ذلك وقع فيه قليل الخ ويمكن حمله على جواب الشرط الاوّل اعنى قوله لما سودت كتاب التنقيح الخ وذلك مع ملاحظة قيوداته ومعطوفاته اعنى سارع وانتشر ثم وقع الخ وايا ما كان اى سواء كان جوابا على الشرط المفهوم او على الشرط المذكور ان اراد ادخاله فى جواب لما لبس على ماذهب اليه الجمهور من عدم الجواز بل على ماذهب اليه بعض النحاة من الجواز واذا بنى الكلام على ماذهب اليه الجمهور فكل له وجه اما على الثانى وعلى التقييد بالقيود السابقة ﴿ قوله ﴾ على النمط الذى تقرر الخ الظاهر ان الظرف قيد التقرر المؤخر او قيد الالتزام المقدر والمعنى التزمت كتابة المتن على الطريق الذى تقرر ذلك عندى ثانيا اى بعد انتشار النسخ فى بعض الاطراف ﴿ قوله ﴾ لتغير النسخ المكتوبة قبل التغيير الى هذا النمط الخ النسخ المكتوبة قائمة مقام الفاعل لقوله ليغير على صيغة المجهول والجملة التعليلية علة كتابة عبارات المتن بتمامها فى الشرح وجواب سؤال ايضا وانما كتبنا عبارة المتن بتمامها ليحصل تغيير النسخ المكتوبة قبل التغيير الى هذا النمط والمراد بتغيير النسخ المكتوبة الى هذا النمط تصحيحها اى ليحصل تصحيح النسخ المكتوبة المنتشرة فى بعض الاطراف قبل تغيير المصنف رحمه الله الى هذا النمط الثانى وذلك التصحيح بالمقابلة والتطبيق الى النسخة الثانية المحررة عند المصنف فالمراد من التغيير الاوّل الذى هو بمعنى التصحيح هو تغيير الاصحاب والاحباب الذين سارعوا الى انتساخ التنقيح قبل التغيير ومن التغيير الثانى هو تغيير المصنف رحمه الله فقرينة الصلة ﴿ قوله ﴾ ثم لما تيسر اتمامه ووضع الاختتام ختامه الخ اى ثم يقول العبد المتوسل بأقوى الذريعة لما تيسر اتمام الشرح ووضع اى كسر ورفع بالاختتام اى بختم تصنيف هذا الشرح ختامه اى استتاره وحجابه عن اعين الناس ﴿ تلخيص ﴾ المقام بمعنى الوضع بالاختتام

ان الكتاب قبل الاتمام لاحتجابه عن نظر الانام كان كمن ضرب عليه الحجبة اوكالخط الذى ضرب عليه المهر والطهارة على اعين الناس بعد الاتمام كان كنقض الحجبة ورفعها اوكفض مهر الخط من غير الهدم ويمكن حمل فض الختام على العرض بالمطالعة سواء كان العرض عرضا على الطلبة والاصحاب الذين لهم خلوص الاعتقاد واليه كلام العلامة فى التلويح حيث قال عرضه على الطلبة بعد الاختتام بمنزلة فض الختام انتهى اوعرضا على الامراء يؤيده قوله بل بضاعة مزجاة تحصرت من حق ان يوشح بذكره صدور الكتب والاسفار ﴿ ويستغاث باسمه العالى فى الاعصار والامصار * اعنى حضرت ملك ملوك الاسلام * المشرف بالجهاد فى سبيل الله وزيارة بيته الحرام * رافع لواء الشريعة الغراء * وهو الذى قام بتقوية الدين زمان ضعفه وفتوره * واشتغل بكماله برفع قصور الشرع اوان قصوره * واوقد بعد هذا القصور والجمود لاشتعال نور الحق نارا * واظهر بعد الاستخفاء فى طريق الدين ابوابهم مسلما ومارا * فاختصاصه بهذه الكرامة اوجبنى التوجه الى جنابه * وتزيين ديباجة هذا الكتاب بشرايف القابه ﴾ كذا فى بعض النسخة بعد قوله سميت هذا الكتاب بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح الان التلخيص السابق سالم عن اعتراض الفاضل الجلبى ونص عبارته هكذا حمل فض الختام على العرض بعيد من وجهين الاول ان المستفاد من عبارة المصنف رحمه الله كون الفض بنفس الاختتام لا بالعرض بعده والثانى ان الظاهر انه لا مدخل للعرض فى اقتضاء التسمية بالتوضيح فان اشعاره تقدمها على العرض والمتبادر من تعاطى الحمل فى المقدم تأثير كل منها فى التالى انتهى ﴿ اقول ﴾ اعتراض الفاضل الجلبى فى غاية السقوط على ما سنح لى فى حاشية التسمية والاشتمال فانتظر ﴿ قوله ﴾ مشتملا على تعريفات وحجج

مؤسسة على قواعد المعقول وتعريفات مرصصة بعد ضبط الاصول الخ ﴿ اقول المراد بالتعريفات الاقوال الشارحة الموضحة وبالحجج المؤسسة الادلة والقياسات المبنية على وفق القواعد المنطقية وقوله مشتملا حال من المفعول اومن الفاعل فالمعنى لما تيسر اتمامه حال كون ذلك الاتمام اوالشرح مشتملا على التعريفات المرصصة المحكمة والادلة المبنية على وفق قواعد الميزان وعلى التعريفات اى الاقوال الشارحة الموضحة الكاشفة لمشكلات التنقيح وبهذا تبين لك وجه تسمية الشرح بالتوضيح وتبين ايضا ان منشأ التسمية هو القيد والشرط اى الحال اعنى قوله مشتملا على تعريفات وحجج وتعريفات مرصصة بعد ضبط الاصول فاندفع ما اورده الفاضل الجلبى سواء كان حالا عن الفاعل اى الاتمام اوعن المفعول اى عن ضميره الراجع الى الشرح والثانى هو الارجح وملخص الكلام * ان ما يقتضى تسمية الشرح بالتوضيح

موقيد الكلام * على النهج الذى فسر فى اوضح البيان * ﴿ قوله ﴾ وترتيب انيق لم

يسبقنى على مثله احد الخ عطف على قوله وتغريدات قرنا وعلى قوله مشتملاً على نعريفات اصالةً وقوله لم يسبقنى على مثله احد صفة الترتيب الانيق الذى يدخل السرور فى قلوب الناظرين ويحركهم للتوجه الى عالم المعانى ويعجبهم وفى التلويح يريد به بعض ما تصرف فيه من التقديم والتأخير فى المباحث والابواب على الوجه الاحسن الاليق والصواب لم يسبقنى الى مثله يقال سبقت العالمين الى المعالى انتهى وكتب فى الحاشية هذا بمعنى الصواب بحسب اللغة اى بلا تجوز واضمار والافقد ذكرنا ان المصنف رحمه الله كثيرا ما يتسامح فى صلة الافعال ميلا منه الى جانب المعنى واما سبقت عليه بمعنى غلبته فليس المعنى ههنا انتهى ما فى الحاشية المنهية التى كتبها العلامة قوله فليس المعنى ههنا اى سبقت عليه بمعنى غلبته ليس بمراد فى كلام المصنف رحمه الله لانه فى مقام مدح كتابه وترتيبه بما حاصله انه كتاب رتبناه لم يصدر من غيرنا ترتيب يقرب اليه ولم يصدر من غيرنا ما يساويه فالمعنى لم يتقدم الى مثله احد غيرى وذلك لان قوله لم يسبقنى الخ صفة كاشفة للترتيب الانيق وبيان المراد منه وهو دعوى التفرد بهذا الترتيب ولله سبحانه در العلامة المحقق والنحرير المدقق حيث اشار فى اصل الحاشية الى ما هو المقصود من الجملة الكاشفة واشار فى حاشية الحاشية الى توجيه كلام المصنف ايضا بحيث يندفع بهذه الاشارة ما عرض فى اذهان بعض ارباب المردود اما اولا فلان قوله والسبق ربما يجىء فى صلته على بتضمنه معنى الغلبة يدل على الغفلة عن المراد من عدم السبقة اذ معناه لم يتقدمنى احد من القدماء الى مثله والسبقة الموصولة بكلمة على تكون بمعنى الغلبة والاعجاز لقوله تعالى وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم الآية واما ثانيا فلان قوله ورود الاستعمال على بعض الوجوه لاينافى صحة غيرها يدل على توهم النفى على الاطلاق وليس كلام العلامة فى الاطلاق بل فى الجملة الكاشفة الواقعة صفة للترتيب الانيق فمن ثم قال فى الحاشية المنهية واما سبقت عليه بمعنى غلبته فليس بمراد ههنا لانه على هذا التقدير يكون بمعنى الاعجاز وهذا كما ترى واما ثالثا فلان كلام العلامة مقيد حيث قال فى الحاشية بمعنى الصواب بحسب اللغة اى بلا تجوز واما رابعا فلان قوله واما ابو بكر الكاشانى فهو من متأخرى الفقهاء الحنفية منظور فيه من وجهين الاول ان استشهاد العلامة بقوله يقال سبقت العالمين الى المعالى ليس باستشهاد بقول الكاشانى بل بقول الحكيم الخيلى والثانى ان خواص التراكيب انما يعتد بها اذا كان صدورها من البليغ سواء كان ذلك البليغ من القدماء او من المتأخرين وخصوصية القدماء وخصوصية التقدم ملغاة فيه لان المعتبر فى بلاغة المتكلم انما هو بلاغة كلامه وتلك البلاغة يتوقف معرفتها

على ابحث عن كيفية الكلام على مقتضى الحال اى الخصوصية المعتبرة فى المعانى المنطوقية او المعانى المطلقة واى مصر مسه فى المتأمر اداءمه الله تعالى بليغا اى صاحب ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ مطابق على مقتضى الحال سواء كان منشيا اوشافعيا وبعد القياو الملتى نقول ان ملخص كلام العلامة المحقق والنحرير المدقق فى التلويح انه اذالوحظ مقتضى الحال فى الكلام معنى الغاية والاستعلاء والاعلام الموقوفة على التضمين لبس بمراد بل المراد هو انفرد بهذا الترتيب هكذا ينبغى ان يعلم ﴿ قوله مع تدقيقات غامضة الخ ظرف لقوله مشتملا على تعريفات الخ اوحال من التعريفات والتدقيقات اى حال كونها مقرونة بالتدقيقات الغامضة اى غير واضحة بل صعبة دقيقة بشهادة الغاية ﴿ قوله لم يبلغ احد من فرسان هذا العلم الخ اى لم يطلع احد من محرير علم الاصول الى هذه الغاية استعارة الفرسان الى النحرير استعارة مصرحة وقرينتها هى الاضافة الى العلم ويجوز ان يكون تخييلا تشبيها لهذا العلم بالفرس فى نيل المقاصد وبداءتها وجه كلام المصنف فى التلويح بوجهين حاصل الاول لم يبلغها محرير علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان فيكون البلوغ متعديا بنفسه مع حذف العائد والرابط وحاصل الثانى ام يبلغ فرسان هذا العلم الى هذه الغاية من التدقيق فيكون متعديا بالى لتضمين معنى الوصول اوالانتهاء فيكون من باب وضع الظاهر موضع الضمير ولو قال مع تدقيقات غامضة لم يبلغ فرسان هذا العلم اليها لكان اظهر يقال بلغت المكان اذا وصلت اليه ﴿ قوله سميت هذا الكتاب بالتوضيح الخ جواب لما اى سميت هذا الكتاب الشارح لمشكلات التنقيح المشتمل على تعريفات شارحة وموضحة لمجهولات التصورية التناهية بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح وقد مر وجه سببية الشرط المذكور للتسمية ﴿ قال ﴾ العلامة وانما مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح فى حل غوامض التنقيح ولا يخفى ان الاوصاف المذكورة السابقة ومدخليتها فى وجه التسمية يقتضيها اسم الاشارة وبهذا تبين لك نكتة ايرادها موضع الضمير اذلو قال وسميته بالتوضيح لخلا الكلام عن الاشعار الى علية الاوصاف المذكورة والى مدخليتها فى التسمية ﴿ قوله والخطل الخ بمعنى الكلام الفاسد عطف على الخطأ اى والله تعالى مسؤل ان يعصم عن الخطأ والكلام الفاسد وعن السهو والزلة اقلامنا واقدامنا اى افكارنا لانها كالاقدام فى الايصال الى المقاصد ﴿ قوله اليه يصعد الكلم الطيب الخ والسر فى افتتاح الكتاب بهذا الكلام والجملة اللطيفة القرآنية هو اشتمالها على اللطائف الحسنة منها الحصر والتخصيص المستفاد من تقديم الظرف ومنها اتصاف الحمدلة بالكثرة

ومنها الاشارة الى مقبوليتها اذ الصعود عبارة عن كونها مقبولة عند الله تعالى وقد يستعار للتوجه الى العالى قدرا ورتبة وقد ينتزع الاشارة من التوصيف بالطيب لانه عبارة عن الصفاء والخلو عن شوائب السمعة والرياء ومنها الاشارة الى حضور ذكر الله تعالى ورسوخه فى قلب المؤمن وتعينه سبحانه للمرجع ومنها الاشارة الى ان الشارع فى العلوم الاسلامية ينبغى ان يقتصر نظره وهمته على طلب رضاه سبحانه ولا يلتفت الى ماسواه واذا تقررت هذه الاشارة التى هى تفاصيل ما افاده العلامة فى التلويح فاعلم ان ليس غرض صدر الشريعة مجرد الاستغراب كما توهم به صاحب اسراب كما لايخفى ﴿ قوله افتتح بالضمير الخ الظاهر انه على صيغة المجهول على طريق حكاية فعله فى صدر الافتتاح اشارة الى انه ليس بقوته وحوله فقوله بالضمير آتيا به فلا يرد ان اصل الافتتاح نكتة الى لا بالضمير على ان التضمين شائع فى كلامه او يقول كلامه محمول على المقصود على ان الجار رابطة والمقصود هو الضمير ويجوز المعلوم ايضا على طريق الالتفات فلا يرد ان المصنف رحمه الله والشارح واحد فينبغى ان يقول افتتحت ﴿ واذا عرفت ﴾ هذا فالمعنى افتتح المصنف رحمه الله التلويح بالضمير ولم يذكر فى جملة الحمد مرجعه ليدل على حضوره تعالى فى الذهن وفيه اشارة الى ان التسمية ليست جزأ من الكتاب فهى مكتوبة على وجه التبرك فقط او ملفوظا او ملحوظة متصورة فى ذهنه فهواى كل منها حسبى فى العمل بالحديث فى نظره اوالى ان جملة التسمية جملة مستقلة مفصولة عن جملة الحمدلة بحيث لا ارتباط بينهما فلا بد من ذكر المرجع فى جملة الحمد ولم يذكر فيها النكتة مضاها الشارح ره ﴿ قوله والكلم ان كان جمعا الخ الظاهر انه شرطية فالمعنى ان كل جمعا يجوز فى وصفه التذكير والتأنيث لانه جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء وكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز فى وصفه الامران وان لم يكن جمعا وهو الاصح عند الجمهور فلا اشكال فى تذكير صفته وان شئت قل وان لم يكن جمعا فامر تذكير الصفة وشأنها ظاهرة لاسترة فيه ولم يتعرض لهذا الشق لكونه معلوما بطريق المفهوم ووجه الظهور هو ترك الواو وعليه اى على الظاهر كلام العلامة حيث قال فى قوله والكلم ان كان جمعا حزازة لايخفى والصواب وان كل بالواو انتهى ووجه الضعف وتخيصه انه لاشك فى الجمعية الجنسية ولافى عدم الجنسية الحقيقية بمعنى ان الجمعية الجنسية مقطوع به وكذلك انتفاء الجمعية الحقيقية مقطوع به وان شئت فقل لو اريد الجمعية بمعنى الجنسية فهى ثابتة مقطوعة قد صرح به صاحب الصحاح وصاحب اللباب ولو اريد الجمعية اللفظية فهى منتفية بشهادة قوله تعالى الكلم الطيب لامتناع توصيف الجمع بالمفرد وبهذا تبين لك معنى

قول العلامة ولا ينبغي ان يشك في انه جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع كنسب واتضح
اندفاع ما عرض في اذهان صاحب السراب ايضا من الاوهام الخالية عن الفائدة والبصيرة
عن كلام العلامة اما بعد قوله قد شاع اطلاق الجمع على الكلم وامثاله ووقع ذلك من الزمخشري
فلانه يدل على غفلته عن قول العلامة لا ينبغي ان يشك في انه جمع وانه ليس بجمع فانه
صريح في الاعتراض على حاصل الاشعار بالشك والتردد وذلك الشك مفهوم من الشرطية
ففي الوهم الاول من صاحب السراب غلط من ثلثة اوجه الاول في تمهيد اعتراضه على العلامة
وهو قوله قد شاع اطلاق الجمع على الكلم فانه ليس باعتراض على العلامة اى ليس بوارد
عليه لانه ليس بمنكر على الاطلاق حيث صرح به والثاني اطلاق الاطلاق فانظر الى
المحاكمة السابقة في توضيح اعتراض العلامة بحدوه الثالث في تعريفه على ما شاع وهو قوله
وان كان مهما وفي ترك عديل هذه الشرطية وسيجيء ايضاحه في تنظيره وبيان رده
ايضا واما بعد قوله وليس مقصوده ان صحة التذكير في صفته لازم الوجود على كلا التقديرين
فظاهر اذ لا اشارة في كلام العلامة الى هذا الوهم وانما كلامه على الشك في الجمعية وعلى
الشك في انتفاء الجمعية الحقيقية اللفظية وقد مر تحقيقه واما بعد قوله ولا اشارة في كلامه
اى في كلام المصنف رحمه الله على اعتباره انه جمع حتى يرد عليه ان فيه مرارة فلا يحتاج الى البيان
ولا يتوهم هذا الاعتبار في كلام صدر الشريعة على الشرطية المخصوصة الا صبي او عالم غبي
او شيخ غوى ﴿ فان قلت ﴾ له مجال التوهم بهذا الاعتبار اذا حمل على الوصلية ﴿ قلنا ﴾
الحمل على الوصل مما يأباه قياسه على قوله تعالى ان كنت نقيا الآية لان معناه ان كنت
عاقلا مقتضى تقواك وايمانك فاتركني فالآية الكريمة شرطية ﴿ فان قلت ﴾ ان له
استشهاد آخر وهو قوله ومثله بما روى نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فلا وجه لرد
احدهما وتصويب الآخر انتهى فان التمثيل به يدل على انه اى صاحب السراب حمل كلام
التوضيح على الوصلية ﴿ قلنا ﴾ نحن ما التزمنا تصحيح تناقضاته وكيف يلتزم الامر
المحال على ان العطار لا يصلح ما افسده الدهر فلك الخيار في السلوك الى احد الطريقين
ثم قوله وقد جوز البيضاوي الخ اعتراف بورود اعتراض العلامة لان قوله تعالى ان كنت
تقيا شرطية بالاتفاق وبالوجه ان الصحيح ايضا هذا القياس من صاحب السراب يدل
على انه قد حمل قول المصنف رحمه الله على الشرطية وهو يؤكد اعتراض العلامة (ثم) قول
العلامة والصواب وان كان بالواو معناه ان اشعار الشرطية وما ذكرها ضعيف على ما مر تحقيقه
فلابد من الحمل على ان الوصلية الدالة على اولوية النقيض ومن المعلوم ان ان الوصلية
مشروطة بمقارنة الواو وذلك بنص القرآن وفرق بينه وبين لو المستعمل بدون الواو

في الاستعمال الشائع ﴿ فان قلت ﴾ هل يمكن حمل كلام المصنف رحمه على الوصل ﴿ قلنا ﴾ عادة المصنف رحمه الله هي الميل الى جانب المعنى في مصنفاته فلذا حملناه على الوصلية وان كانت بدون الواو لخلو الكلام عن الشك والتردد في طرفي العين والنقيض وذلك هو مراد العلامة كما سبق فمن ثم قال والصواب وان كان جمعا بالواو الا ان الاغلاط والمناقضات الواقعة بين الاتهام الكاسد اعني قوله قد شاع الخ وبين التجريع الفاسد اعني قوله قد صور البيضاوي الخ غير مندفعة عن الجزافة البعيدة عن التوضيح والتلويح فلا يليق الالتفات اليها واما نظري اليها فعلى الذي يعثر على ذلك من الامرين السابقين (ثم) تفريق العلامة بين كلمة ان الوصلية التي هي واجبة الاقتران بالواو على الاستعمال الشائع وبين كلمة لو الوصلية المستعملة بدون الواو تفريق مبني على الذوق الصحيح وعلى مقتضى الحال لا يحوم حول مثل التفريق الصحيح ومقتضى الحال من افنى عمره في تأليف الهراء دون التزام الصحة ﴿ قوله

من محامد الخ بيان الكلم الطيب اي حال كون البعض او الكل منه محامد والثاني هو الظاهر لان المحامد الموصوفة بقوله لا صولها عامة شاملة لجميع الافراد ولقد ايد العلامة هذا البيان بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر واذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن قوله فحيا بها اي عرض ولقي بهذه الكلمة الطيبة المقرونة للاعمال الصالحة في الحضرة الالهية ومعرض القبول بشهادة قوله فاذا لم يكن له عمل صالح لم تقبل (ثم) شبه تلك المحامدة المقرونة بالشجرة الطيبة اصلها ثابت وفرعها في السماء فلا جرم اثبت لها اصولا وفروعا بالصفة المادحة فقال لا صولها صفة المحامد اي لاصول المحامد المذكورة من مشارع الشرع اي من موارده ... اي قرار بان يكون اعتقاد الحامد اعتقادا راسخا مطابقا لقواعد الشرع فقول المعتزلي ومن يحذو حذوهم من نفاة الصفات الحمد لله وسبحان الله وبحمده ليس بحمد وليس من الكلم الطيب لانهم لما قالوا بالعينية فقد اعتقدوا بنفي الصفات الثبوتية ومن المعلوم ان انتفاء اصول المحامد يقتضي انتفائها بالمرة ﴿ قال ﴾ العلامة المحقق والنحرير المدقق المحمدة شجرة لها اصل هو الايمان والاعتقاد الراسخ وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان في اللغة فعل اللسان خاصة الا ان الحمد لله تعالى على ما صرح به الامام الرازي في تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل ما يشعر بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال * والترجمة عن ذلك الاعتقاد بالمقال * والاتيان بما يدل عليه من الاعمال * فالاعتقاد اصل لولاه لكان الحمد شجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض ما لها من قرار * اي ليس له استقرار * ووجه التأييد به ظاهر لا ستره فيه (ثم اعتقاد الامام والعلامة بالصفات الزائدة التي هي اصل المحامد صريح غير خفي واما اعتقاد صدر الشريعة بها فقد يتنازع

من عبارة المتن على ما فسرنا بما ﴿ قوله ﴾ ولفروعها من قبول القبول نماء الخ من تتمة الصفة المادحة وعطف على قوله لاصولها فالمعنى ولفروع المحامد وهي الطاعات والاعمال الصالحة من قبوله تعالى الذي هو مثل ريح الصبا نماء اي ازديادا وزيادة وبواسطة هذا النماء والزيادة لاجرم يكون للعامل نماء وقبول عنده تعالى والظاهر من قوله القبول الاول ريح الصبا ان القبول المضاف بالفتح ليس بمعنى والمضاف اليه بالضم بل اي مصدر كما قيل الوضوء بالفتح هو الماء وبالضم هو الفعل وكذلك الوقود وقيل القبول بالفتح مصدر ولم يسمع من هذه المادة القبول بالضم فعلى هذا يقرأ الاول بالضم والثاني بالفتح وجعل قبول العبادة بمنزلة مطلع الشمس الذي هو مهب الصبا ومطلع الانوار استعارة مكنية كما ان الاصول والفروع استعارة مصرحة تحقيقية للاعتقاد والاعمال وقرينة الاستعارة المكنية التي في المحامد كذلك اثبات لازم مطلع الشمس وهو ريح الصبا تخييل وذكر القبول ترشيح تلخيصه ان قبول العبادة من حيث انها اي العبادة مهب الطاف الرحمة ومطلع انوار الغفران بمنزلة مطلع انوار الشمس ﴿ قال ﴾ الفاضل الحلبي والاحسن استعارتان بالكناية واستعارتان تخييليتان في كل من القرينتين اما في الاولى فجعل الشرع كالنهر الكبير الجاري في كثرة الفوائد وعموم المنافع استعارة بالكناية واثبات الشراع لها استعارة تخييلية وجعل العقائد التي هي اصول المحامد في افتقارها الى التقوية بادلتها من الكتاب والسنة وغيرهما بمنزلة العطشان المفتقر الى الماء استعارة بالكناية واثبات ان لها ماء من مشارع الشرع استعارة تخييلية واما في الثانية فجعل قبول القبول بمنزلة مهب الطاف الرحمن ومطلع انوار الغفران بمنزلة مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار هو مهب ريح الصبا استعارة بالكناية واثبات الريح استعارة تخييلية وجعل اعمال الصالحة المثمرة للثواب بمنزلة الاشجار التي لها ثمرة استعارة بالكناية واثبات النماء لها من صبا القبول استعارة تخييلية انتهى ﴿ اقول ﴾ هذا الاحسن تفصيل ما افاده العلامة المحقق والنحرير المدقق واما من سرق هذا الاحسن من الفاضل الجلبي فوضعه عند قوله لاصولها كمن نزع حقه قبل الوصول الى الماء وغفل عن مرجع الضمير في لاصولها وعن كونه صفة مادحة للمحامد وعن رجوع ضميره اليها كما هو دأبه ومع هذا علق الحاشية على التوضيح دون الحيلة ﴿ ثم ﴾ المحمود عليه هي العلة الباعثة لثبوت الحمد اولاثباته وتلك العلة الباعثة قد تكون هداية كما قال العلامة المحقق في التهذيب الحمد لله الذي هدانا سواء الطريق وقد تكون تمهيد اصول الشريعة وتسويتها على نهج الحق والصواب لما كان من من الاصول صرح بالمحمود عليه وبالعلة الباعثة لاثبات

جميع المحامد له تعالى على وفق الفن المشروع تعظيما له فقال على ان جعل اصول الشريعة اسم الظاهر من صلة المحامد ان المحمود عليه هو الجعل بالمعنى المصدري بشهادة ان الناصبة الداخلة على الماضي لافادة المعنى المصدري ويمكن حملها على المخففة العاملة فى ضمير الشأن المقدرة فالمعنى على انه جعل اصول الشريعة الموسومة باصول الفقه ممهدة المبانى اى جعلها وجودها على وفق الحق وعلى نهج الصواب واحكمها بارسال الرسل وانزال الكتاب والقيد سواء كان قيدا للثبوت او قيدا للاثبات الظرف فى الوقوع مقام العلة الباعثة فكانه قال نصه باختصاص كل حمد له تعالى لاجل تمهيده وتقريره اصول الفقه اى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والعلامة المحقق حملها على الادلة الكلية ويمكن التوفيق وحمله على ما حققناه على ما اقتضاه براعة المطلب والاستهلال ومن عجز عن فهم المحمود عليه وعن تقريره اعرض عنه ثم غفل عن مناط الحاشية وفرقها ثم قال قوله اصول الشريعة آه الظاهر انه اراد بها العقايد ﴿ اقول ﴾ ان قوله اصول الشريعة مفعول جعل والجعل الذى هو المحمود عليه هنا والمراد منه هو جعل اصل الفقه بشهادة الفن وشهادة تعليق المحامد وليس كتاب التنقيح من فن الكلام حتى يراد من اصول الشريعة التى هى مفعول جعل العقايد وايضا ان المفعول الثانى اعنى قوله ممهدة المبانى يأبى عن هذه الارادة كل الاباء ﴿ قال ﴾ صدر الشريعة فى الحاشية فى توجيه علم الكلام مبانى اصول الفقه كون الكتاب حجة مثلا متوقف على معرفة الله تعالى ووحدانه وعلى صدق المبلغ وهو الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وانما يعرف ذلك من علم الكلام ولهذا سموا اصول الفقه فرعا لاصول الكلام انتهى كلامه ﴿ اقول ﴾ وبهذا اتضح معنى قول العلامة المحقق وفى هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول موقوف على الكلام دون الفقه انتهى اما الاول فلان اصول الفقه ما يستند اليه تحقيقه واما الثانى فلما حققه فى التلويح ووجه الاشارة ما حققناه آنفا فتذكر ﴿ قوله ﴾ وفروعها الخ عطف على قوله اصول الشريعة اى وجعل الاحكام الجزئية المدونة فى كتب الفروع المتفرعة على تلك الاصول واما من افنى عمره فى تأليف الشراب فاراد من الفروع المسائل الاجتهادية فلا تكن من القاصرين ﴿ ثم ﴾ لا يخفى ان بهذه الفروعات والاحكام الجزئية عللا متعددة على مسئلة مسئلة وعلم جرا على تعاقب الحوادث والوقائع وحواشيها ايضا اى على الالفاظ والعبارات والروايات والى الثانى اشار بقوله دقيقة الحواشى وفسره بقوله اى لطيفة الاطراف والجوانب والى الاول بقوله دقيقة المعانى اى دقيقة العلل وربما يبهم منها وجوه الاستحسان التى لا يصل اليها الا اذهان الازكياء والمراد من الاطراف والجوانب اما اطراف المسائل اى المحكوم عليه وبه

او وجوه الوقوف ووجوه الاشارات والدلالات وهذه كلها نعمة من الله تعالى للعباد ونعمة باجتهادهم منه تعالى كما ان جعل الادلة الكلية التى هى موضوع علم الاصول اصول الشريعة الشاملة للفقه وجعل علم الكلام وعلم الذات والصفات والنبوة مبانيا لاصول الفقه بحيث يتواصل بتلك المبانى الى حجية الادلة الاربعة نعمة موجبة للحمد عليه تعالى وتلك النعم التى هى العلة الباعثة متكاثرة هنا حيث اشار اليه بقوله بنى اى على ان بنى هو سبحانه وتعالى على اربعة اركان ولا يخفى ان الصفة الموصوفة بقوله لاصولها من مشارع الشرع عامة شاملة على جميع المحامد فيجب تعليقها بجميع النعم الالهية فلا وجه للتخصيص وتعلقها بتمهيد مبانى الاصول وجعل اصول الفقه موقوفة على تلك المبانى وبناء الاحكام على الاصول الاربعة ولعل هذا السؤال مما تداركه فهمى العلامة حيث قال وقوله على ان جعل متعلق بالحامد فمخصص لعموم اشارة الى عظم امر العلم الذى وضع التصنيف فيه ودلالة على جلال قدره انتهى فحاصله ان هذا التعليق ليس للتخصيص بل لتعظيم شأن علم الاصول اى اصول الفقه وربما يفهم منه تعظيم شأن علم الكلام ولكنه ليس بمقصود هنا اذ المقصود بيان المعهود عليه على ذوق الفن الذى شرع فيه وبتنزع من هذا المقصود وان اخر كما سبق فى صدر هذه الحاشية وفرق بين ايهام شأن علم الكلام الذى هو مبنى علم الاصول على تخصيص صدر الشريعة وبين ارادة المصنف من اصول الشريعة وقد سبق ان تلك الارادة من قبيل ارادة علم الكلام من اصول الفقه وهذا كما ترى ارادة فاسدة ثم لا يخفى ان تعظيم شأن علم الكلام وتعظيم علم الاصول كلها تعظيم شأن القرآن الذى هو العمدة فى منبع الاحكام وكذا يلزم امر واحتياجنا الى علم الكلام وعلم الاصول امر آخر ولا ملازمة بين الكفاية وبين الاحتياج الى علم الكلام ﴿ قوله ﴾ بنى على اربعة اركان قصر الاحكام الخ ﴿ اقول ﴾ السر فى ترك الوصل على الجملة السابقة ما افاده العلامة بما حاصله ان هذه الجملة كالبدل من السابق بدل الاشتمال اذ فيها تشبيه الاحكام الشرعية بالعبوبية المحصورة فى القصر العالى واحكام ذلك القصر بالآيات المحكمات غاية الاحكام وغيرها من التفاصيل المذكورة التى ليست بمذكورة فى الجملة السابقة التى هى غير وافية بتمام المراد فقوله قصر الاحكام اضافة المشبه الى المشبه فالمعنى الاحكام الشرعية كالقصر اى كالدار فى الابتناء على الاركان الاربعة وفى الامن عن عدو الدين وعن عذاب النار فكما ان النعم المذكورة فى الجملة السابقة تستوجب الحمد كذلك النعم المذكورة فى الجملة اللاحقة تستوجب الحمد على انه تعالى على ان نظام العالم وثواب العقبى وحصول البرهان للعلماء بتقرير الشريعة ﴿ قوله ﴾ ابتلاء الخ علة الجعل الثانى اى جعل الله عز وجل الآيات المتشابهات مقصورات

في الجبال اي في الحجاب كالخيمة المضروبة للاستتار ابتلاءً لقلوب الراسخين فقوله وان انزال المتشابهات الخ علة الابتلاء ﴿ قوله ﴾ بكبح عنان ذهنهم علة للابتلاء اي بحبس عنان اذهان الراسخين في العلم ومنعهم عن التفكر في المتشابهات ﴿ ووجه ﴾ الابتلاء كما ان الفرس الذي شديد السير يتألم بالمنع عن السير كذلك الراسخون يتألمون بالمنع عن التفكر في المتشابهات وعن الوصول الى ما يشتاقون اليه من علم الاسرار المودعة فيها ومخصه صرف اذهان الراسخين عن التفكر في اسرار المتشابهات ﴿ بقوله تعالى والراسخون في العلم مبتدأ يقولون خبره والجملة مستأنفة معنى وقراءة ﴿ قوله ﴾ واستعرض منصة عرايس ابكار افكار المتفكرين الخ اي جعل النصوص اي الآيات التي هي النصوص في اصطلاح الاصولي منصة اي محل ظهور اوائل افكار المجتهدين ووجه ارادة الاوائل من عرايس الابكار ان الاوائل جدة وشدة خالية عن الضعف في اول المرتبة دون الفتور وتدبر ادنها نتائج الافكار والانظار وفي التلويح ان المعاني التي اظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست بنتائج الافكار توضيح الاشكال على ما افاده الفاضل الجلبي ان نتائج الافكار ملزومة للخفاء وجواز الخطأ فيها واسماء الاولية المنصوص اعني معلوماتها والاحكام المستفادة منها وصفها هي التي اظهرت بالنصوص اظهارا تاما يشبه جلوة العروس على المنصة ملزومة للظهور ﴿ و ﴾ تلخيصه بين نتيجة الافكار والانظار وبين المعاني الاولية للنصوص تدافع اقول النص في اصطلاح الاصولي ما ظهر المراد منه وسيق نظمه لاجله وليس بمقيد بالظهور التام حتى يراد المعاني الاولية التي يلزمها الظهور التام والاستغناء عن التفكر والامتناع عن التأمل الظاهر منه شمول المعاني الثانية التي يلزمها الخفاء والاحتياج الى الفكر وجواز الخطأ ايضا فلا ينبغي التدقيق كتدقيق الفاضل الجلبي ﴿ والحق ﴾ ان المعاني التي هي مفهومات النصوص لها اعتباران اعتبار كونها مفهومات النصوص مع قطع النظر عن الاستنباط والاستخراج بالافكار واعتبار كونها مفهومات النصوص من حيث الاستنباط والاستخراج بالافكار والنصوص منصة تلك المعاني بالاعتبار الاول ﴿ والاسلم ﴾ ما افاده العلامة حيث قال وكأنه اراد ان المجتهدين يتأملون في النصوص فيطلعون على معان ودقايق اي العلل القياسية ويستخرجون احكاما وحقايق هي نتائج افكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة انتهى والفرق بين الحق والاسلم ظاهر اذ الاسلم ومآله على التصرف في النتائج بخلاف الحق ﴿ قيل ﴾ حمل الابكار على المعاني الظاهرة والاحكام المتبادرة من النصوص عدول عن الظاهر ﴿ اقول ﴾ ايها الماهر ان الظاهر في كلام العلامة ليس صفة المعاني حتى يجوز الاهتمام الكاسد بل هو

صفة النتائج فالمعنى النتائج الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة بالنسبة
الى تلك الفحول من المجتهدين على انه قد حمل نتائج الافكار على العلل القياسية حيث
قال فيطلعون على معان ودقايق اى العلل القياسية كما سبق وعلى الاحكام الدقيقة
وانت قد احطت وعرفت عبارة العلامة بلباس آخر بما نصه لايخفى على كل منصف ان
المراد من افكارآه هو المعانى الاستنباطية والاحكام الفكرية الغامضة الا ان هذه العبارة
المعدلة غير مفيدة وغير مربوطة بكلام المصنف ره وعبارة العلامة مربوطة مفيدة نافعة
جدا كما لايخفى ﴿ ثم اعلم ﴾ فى كلام من لم يلتزم صحة ما كتبه ولم يرد افادته سقط
ومصحكة اخرى وهى انه قد رمى بثواقب الشهب عن غطاء الاشكال الذى حاصله كون
النصوص منصة وظهور النتائج افكار المجتهدين كما هو ظاهر كلام صدر الشريعة وتوضيحه
ان النصوص منصة بالنسبة الى المعانى التى يلزمها الظهور والاستغناء عن الفكر والامتناع
عن الخطا وتلك المعانى الظاهرة المستغنية عن الفكر الممنوعة عن الخطا مغايرة لنتائج الافكار
لانها ملزومة الخفاء والاحتياج الى الفكر وجواز الخطا واما الغريق الذى يتشبث بالحشيش فليس
عنده خبر من هذا الاثر الذى يدور الكلام اليه لان مقصوده مجرد تسويد وجه الشيب
والشيخ بما لا تحقق اللدعاء بامن سكر بالله المحب ﴿ قال ﴾ الفاضل الحلبى وقد يقال اراد
المصنف بقوله والنصوص منصة عرايس ابكار افكار المتفكرين انهم يستخرجون
بدوة قرائحهم الوقادة معانى دقيقة لا يتبادر اليها اذهان العامة سواء كانت علة اوغيره
كما قال ابن عباس رضى الله تعالى عنه من قوله تعالى اذا جاء نصر الله والفتح قرب
اجل الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم واستحسنه عمر رضى الله عنه ولم يفهم من حاضرى
المجلس سواه وهذا الاستنباط كونها احكام الملك الحق المبين فانهم ليسوا مجتهدين بل
مستنبطين فقط ولا اهمال فى هذا الكلام ولا حاجة الى تخصيصه بالحكم انتهى كلامه ﴿ اقول ﴾
القصة صحيحة فى كتاب المشارق وغيره وشاهدة ناطقة بتفاوت الناس فى فهم معنى
آيات القرآن وليس فهم اهل الدراية كفهم احاد الناس والصحيح ان هذا الفهم ليس من
حضرت ابن عباس رضى الله عنه بل من حضرت الصديق الاكبر رضى الله تعالى عنه
واستحسنه حضرت عمر الفاروق بعد ما استفسر عن غلبة بكاء حضرت الصديق الاكبر
رضى الله تعالى عنه بعد نزول هذه الآية الكريمة الا ان اسناد الفهم الى حضرت ابن
عباس رضى الله عنه لايقدح فى الاستشهاد على تفاوت الاذهان وان لم يندفع وايضا غطاء
الاشكال فى كلام المصنف ره ومحله هو قوله وجعل الله عزوجل النصوص منصة لنتائج الافكار
بما حاصله ان مفهومات النصوص هى المعانى الظاهرة المستغنية عن الفكر كمفهوم قوله تعالى

واتقوا الله الآية فاذا كانت مستغنية عن الفكر فلبست بنتائج الافكار وهو معنى قول العلامة وهى لبست بنتائج افكار المتفكرين بل احكام الملك الحق المبين اى مستغنية عن الافكار ونتائج الافكار سواء حملت على العلل المقومة الدقيقة او على الاحكام المستخرجة بالافكار غير مستغنية عن الفكر بل مفتقرة اليه غير ظاهرة بل ملازمة الخفاء كما مر غير مرة وليس المراد من قول العلامة بل احكام الحق المبين الاستغناء بمعانى النص بالنص الاصطلاحى عن التذكر والفكر ولم يخصص الابكار بعلل الحكم كما توهم الفاضل الحلبى بل عممها من العلل والاحكام ﴿ ثم ﴾ منشأ الاعتراض هو حمل النصوص على النص المصطلح عند الاصوليين وكلام المصنف وان دل عليه بمعنى جواز الحمل عليه الا ان حمل النص على المعنى الاعم الشامل على النص المصطلح وغيره من الظاهر اولى نظرا الى النظر والفكر المؤدى الى استخراج الاحكام والشواهد الدالة عليها مع طلب الصواب بالامارة الدالة اذ المقام كما انه مقام بيان المحمود عليه والعلة الباعثة للحمد واثباته له تعالى كذلك لاتخلو من التعرض الى مدح المجتهدين ايضا ﴿ ثم النص ﴾ فى اللغة بمعنى الظهور يقال نص الظبية رأسها اذا رفعت واظهرت ومعانى النصوص اى المعانى التى اظهرت بها اظهارا تاما وهى المعانى الاولية التى ظهرت وسيق الفاظ لها وان كانت مستغنية عن الافكار وممنوعة عن الخطأ الموهوم بديهية اولية تامة الظهور باظهاره سبحانه وتعالى الا ان النص على اربعة اوجه الاول ما اطلقه الامام الشافعى رحمه الله حيث سمى الظاهر نصا فجعله من الظاهر وهو ما يغلب على الظن فهم معناه من غير قطع فهو بالاضافة الى ذلك المعنى الغالب ظاهر ونص ايضا الثانى ما لا يتطرق اليه احتمال اصلا لا قريبا ولا بعيدا فهى هذه الدرجة سمى بالاضافة الى معناه نصا فى طرفى الاثبات والنفى الثالث انه قد يطلق ويراد به ما لا يتطرق اليه احتمال مقبول يؤيده دليل والرابع انه قد يطلق ويراد به مطلق الآية من القرآن كما فى قول صاحب الهداية ومسح الرأس بهذا النص اى بآية الوضوء ولا حجر فى اطلاق هذه المعانى الاربعة على النصوص التى هى منصة نتائج الافكار على ما سبق من التحقيق سواء كان الظهور تاما او عاما فتأمل ﴿ قوله ﴾ منصة العروس مكان يرفع عليها العروس للجلوة الخ اى للظهور والاعتبار فى الترتيب من بين النساء وفى الكشف الحافظة تنص العروس فتقعدها على المنصة بفتح الميم وهى كرسيها لترى من بين النساء انتهى و الظاهر من عبارته هو اختصاص المنصة بالمرأة بشهادة تأنيث الضمير الذى اضيف اليه الكرسى والظاهر من كلام المصنف هو العموم اما العروس فنعت مشترك فتارة يتصف به الرجل وتارة يتصف به المرأة ﴿ قوله ﴾ وكشف القناع عن جمال جملات كتابه وسنة نبيه الخ عطف على قوله جعل اصول الشريعة

اصالة فيكون من تتمة المحمود عليه وفيه استعارة تخييلية لان ازالة الصعوبة عن الكتاب بالسنة قولا كان او فعلا ككشف القناع ﴿ قوله ﴾ وفصل خطابه الخ عطف على السنة سواء كان بمعنى الخطاب الفاصل او الخطاب المفصول من قبيل عطف الخاص على العام على اصطلاح الاصوليين ويجوز ان يراد المعنى المصدرى بل هذه الارادة اولى على رجحان التجوز العقلى ﴿ قوله ﴾ ما رفع اعلام الدين الخ ما عبارة عن المدة اى صلوة دائمة مدة دوام كون اعلام الدين وآياته مرفوعة باجماع المجتهدين ومدة كون معالم العلم موضوعة على مسالك القايسين وفيه اشارة الى ان مرفع اعلام الدين وواضع الطرق الاقيسة الشرعية هو الله تعالى وكذلك اعتبار الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس منه سبحانه وتعالى وكذلك بناء قصر الاحكام على تلك الادلة انما يكون على هذا الترتيب ﴿ قوله ﴾ على الوجه الذى بنى الشارع قصر الاحكام الخ كلمة على صلة جواب لما اعنى قوله ذكر الاركان الاربعة يعنى ذكر المصنف الكتاب والسنة والاجماع والقياس فى المعنى فى فقرات الحمد على الطريق الذى بنى الشارع قصر الاحكام اى بنى الادلة الاربعة التى تنصص للاحكام التى ظهرت من تلك الادلة وبهذا تبين لك وجه استعارة لقصر للادلة فكما ان القصر يشتمل ربه وصاحبه ويظهر منه كذلك الادلة الاربعة تشتمل على الاحكام وقد يستعار القصر للاحكام واليه صاحب التلويح بعلاقة حصول الامنية او بعلاقة لابتناء ادا الاحكام الشرعية وتحققها تستند الى الادلة كالقصر والدار تستند الى اساسه وقواعده ﴿ الا ﴾ ان قوله بنى قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام يدل على ان المراد من قصر الاحكام هو الادلة الاربعة على ان الضمير فى واحكمه راجع الى القصر وقد مرو جه احكام الادلة الاربعة بالآيات المحكمات وتحقيقه فى تحشية قول العلامة الحمد لله الذى احكم بكتابه اصول الشريعة الغراء فتذكر ﴿ قوله ﴾ اردت تنقيحه وتنظيمه الخ اقول الظاهر من الشرطية ومن قوله وحاولت تبيين مراده وتنبيهه وعلى قواعد المعقول تاسيسه وتقسيمه ان المراد من التنقيح هو التقريب الى حصول المراد والمرام من اصول الامام فخر الاسلام بايضاح كنوز معانيه فى جواهر عباراته واشاراته ودفع طعن الناظرين على ظواهر الفاظه ومثل هذا الدفع والتنبيه لا غرض عند ارباب المعانى ﴿ قوله ﴾ سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر الخ قد يستعار ويراد منه العبارات الفائقة الملائمة الطبعة المرغوبة بالعلاقة الجامعة وهى استجلاب القلوب وكذا الاهداب يستعار لاطراف العبارات الطبعة الملائمة الفائقة والتشبث بالاهداب ترشيح مع جامع التوصل لحصول المرام ﴿ قال العلامة فى التلويح ومع تشبث المصنف بذلك اى باهداب السحر مبالغة فى تلطيف الكلام وتادية المعانى بالعبارات الملائمة الفائقة حتى كانه يقرب الى السحر

والاعجاز انتهى اذ كل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر على ما في الصحاح كما سبق وربما يشبه السحر بالثوب اللطيف المرغوب فحينئذ اثبات ما هو من خواصه وهو الاجذاب كما هو العادة في بعض البلاد يكون تخييلية وذكر النفث ترشيح ذلك التخييل او ترشيح تشبيه السحر بالثوب اللطيف المرغوب ﴿ قوله ﴾ لان الاعجاز في الكلام ان يؤدى المعنى بطريق ابلغ من جميع ما عداه الخ وجه اعتبار لفظ الواحد في عروة الاعجاز مع الاشارة الى وحدة الطريق في حد الاعجاز بالبلاغة والمراد من كونه ابلغ من جميع ما عداه هو الوقوع في حد الاعجاز وهو المراد من اعلى مراتب البلاغة فمدار الاعجاز البلاغة يعم الطريق الاعلى وما يقرب منه وبهذا تبين لك ان قول المصنف رحمه الله وسطوره لبيان العلة التي تدل على اعتبار لفظ الواحد وعلى وحدة الطريق في حد الاعجاز بالبلاغة وليس بتعريف الاعجاز والالزم عموم المعرف بالفتح وخصوص المعرف بالكسر ﴿ توضيح المقام ان البليغ من فيه ملكة يقتدر بها على ايراد الكلام البليغ اى المطابق لمقتضى الحال بان يعمل على ما يقتضيه حال المتكلم او حال المخاطب من تنكير او تعريف وتقديم او تأخير واظهار او اضمار وايجاز او اطناب ﴿ و اسباب اعجازه على ما اشتهر خمسة الاول ما فيه من الايجاز والبلاغة والدقائق العربية في التراكيب بحيث يكون كل منها في اعلى مراتب البلاغة والمرتبة العليا لفظا ومعنى وذلك لصدوره ممن احاط علمه بجميع مراتب الالفاظ ومعانيها فلا يصح موردا الا يكون ابلغ من جميع ما عداه من كلام ما سواه تحقيقا او تقديرا فلا يكون للغير الاتيان بمثله والثاني انه مع كونه من جنس كلام العرب خارج عن سائر فنونه من النظم والسجع والشعر ونحوها وقد تحيرت العقول فلم يهتدوا الى اتيان مثل شيء منه وذلك لعدم المثل والثالث تأثيره في النفوس والقلوب والرابع السلامة عن الاختلاف والتناقض والخامس احاطة علوم الاولين والآخرين ويعبر عنه بالاخبار عن الغيب كما يعبر عن السبب الثاني بالصرفة معناه انه كان في قدرتهم ان يعارضوه لكن الله تعالى صرفهم عن ذلك بان سلب قدرتهم عن المعارضة فحينئذ لا يكون معجزا لذاته بل بغيره والاجماع منعقد على اضافة الاعجاز للقرآن وايضا يلزم زوال الاعجاز بعد انصرام زمان التحدى مع ان اعجازه باق الى يوم القيامة فينبغى ان يكون المدار في اعجاز الكلام والقرآن ان يكون واقعا في اعلى مراتب البلاغة فان قلت قد تقرر ان بعض الآيات اعلى طبقة ومرتبة من بعضها فكيف يكون الجميع في اعلى مراتب البلاغة ﴿ قلنا المراد منه هو الوقوع في حد الاعجاز قال العلامة ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى او فيما يقرب منه فعند

باعتبار انه حد من الكلام وهو ابلغ مما عداه يعني انه لايمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه انتهى فاذا غرظ في اعجاز الكلام كونه ابلغ من جميع ما عداه بكون طريقه واحدا بحيث لا تعدد فيه اصلا فاتضح وجه اعتبار الافراد فيه بخلاف السحر واتضح ان كلام المصنف ليس بتعريف للاعجاز والايلزم التعريف بالاخص كما مر هكذا ينبغي ان يفهم ثم تسمية الفقرة المعروفة من مصاقع الخطبة وعرب العرباء فقرة كتسمية الخزانة حاشية على انهم لم يعترفوا بالعجز ابتداء بل اعترفوا به بعد الاختبار وبعد الاقدام على المعارضة فتأمل ﴿ قوله ﴾ اصول الفقه الخ اضافة العام الى الخاص بشهادة عبارة المتن والشرح وسيأتي البيان والجملة استفهامية بيانية سواء كان المذكور في المتن خبرا عن المبتداء المحذوف فالمعنى هذا اصول او مبتدأ والجملة الاستفهامية المقدرة خبره وذلك لان كلمة ما في قول الشارح رحمه الله او اصول الفقه ما هي استفهامية فالمعنى اى شيء هي اى اصول الفقه فاتضح ان الجملة خبر عن المذكور اعنى اصول الفقه هكذا ينبغي ان يفهم ﴿ واما من حل واستغنى فقال قوله اصول الفقه آه وهي الادلة الاربعة الشرعية وعلم اصول الفقه سيعرفه المصنف رحمه الله انتهى شرحه وتحشيته وهو يظن انه شرح كلام صدر الشريعة (واذا قيل ان كلام العلماء والفضلاء منطو على اسرار مصونة عن ذهن من امتى عمره في تاليف السراب ولايكشفها الاامثالهم او بالتلقي عن ارواحهم (يقول اخرون من كان ومن ابر على العمى الوعيل بالتاليف والتحشية على انه قول ليس قول المصنف رحمه الله اصول الفقه من المواضع المشكلة (فيا ابتها الاولياء من اتباعه واعوانه ان غفلة امامكم وخيالاته الفاسدة مردودة بوجوه الاول انكم قد اعترفتم بصحة قوله وهي الادلة الاربعة الشرعية عند قول المصنف رحمه الله اصول الفقه ولم تسمعوا بل اخباره عن الامر الواضح عند الكل تفسير لقوله اصول الفقه اخبرونى عن قول التوضيح هذا اصول الفقه او اصول الفقه ما هي فالى ابن تذهبون في ربطه الى المتن وابن تضعونه والنقل العرى من غبار بمبير صوابه وغلطه يوصله الى الطغيان في مطلق المقام مصداق معلم التحشية التي تدل على ان الاصول الاربعة قد خرجت عن ذهن صدر الشريعة ﴿ الثاني اخبرونى عن قوله الاصل ما يبتنى عليه غيره بعد قوله اصول الفقه دون الفصل وعن شهادته الناطقة بان اصول الفقه ليس المراد منها مصداقاتها كما تخيل به الوعيل الغافل بل المراد منها مفهوم اصول الفقه بشهادة تعريف المضاف والمضاف اليه كما سيأتي ﴿ الثالث اخبرونى عن المقام اليس هذا مقام مدح الفن بما حاصله ان اصل الفقه ما يستند اليه تحقيقه وهذا معنى قوله الاصل ما يبتنى عليه غيره الخ ووجه المدح ان الفقه ما يتأتى به نظام المعاش وثواب العقبى ويحصل به الخلاص

عن عذاب النار فاصول بكونه مبناه على ما عرفه المصنف رحمه الله يكون اصلاً لانتظام المعاش والنجاة في الآخرة لان اصل الاصل اصل بالضرورة على انه هو العمدة في تقرير القواعد الشرعية ﴿ الرابع ﴾ احترز به عن تصور المطلوب الخ هو واجب بوجه عام قبل الشروع في المقصود والحق ان قول المص رحمه الله اصول الفقه لا اصل ما يبتني الخ على محاذات قولهم مقدمة الخ ﴿ الخامس ﴾ احترز به عن وجوب تشويق السامع الى التعريف متى يحصل التمييز عنده فقوله اصول الفقه من هذا الباب فكانه قال عن لسانه اصول الفقه ما هي او هذا الذي اذكره اصول الفقه ثم اخذ في تعريفه ولكن يجوز تفسيره بمضافات اصول الفقه ولكن يجوز حمل اضافة العام الى الخاص اضافة المباين والحق انه لا يتفوه به الا صبي او عالم غبي او شيخ غوي ﴿ السادس ﴾ احترز به عن قول التلويح والمقدمة مسوقة لتعريف هذا العلم وتحقيق موضوعه لان حق من طالب للكثرة المضبوطة بجهة واحدة ان يعرفها بتلك الجهة ليأمن عن فوات المقصود الخ هذا تحقيق ما تضمنه قول المصنف رحمه الله اصول الفقه الاصل ما الخ من الاشارة الى غاية هذا الفن وهي المواصلة الى الفقه فكان المصنف رحمه الله يشير الى ان طالب العلوم عمل اختياري يتوقف على تصور المطلوب بخصوصه والتصديقات بالمسائل وان كانت مطلوبة لحصول على تقدير كون العلم عبارة عن التصديقات الا انها مسبوقة بالتصور بحيث يتمايز موضوع الفن عن غيره ما بيان ولما كان الامتياز بالغاية ذاتيا قال اصول الفقه الاصل ما الخ لان معرفة كل جزء على حدة من الكثرة متعذر ان كانت غير متناهية او متعسر ان كانت متناهية فلا بد بتلك الكثرة من الجهة الجامعة تضبطها وتجعلها شيئا واحدا او تميزها عما عداه واما من طلبها من حيث انها مندرجة في المفهوم العام قبل ضبطها بجهة الوحدة لم يحصل مطلوبه وهو امتياز العلم المشروع عن غيره فقد فوت ما يرامه من ثم اشار الى الضابط الذي لا بد من معرفته ﴿ السابع ﴾ احترز به ايها الاولياء عن قول المصنف رحمه الله واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس الخ هذا اي ما قاله بعد الاوراق الاربعة بيان اصول الفقه من حيث المصداق بعد ما بينها اولا من حيث المفهوم ولكن حمل من سخل قوله الاول على بيان المصداق مع وجود هذا البيان ثانيا من نفس المصنف رحمه الله فاذا قلتم شان هذا الرجل دائما ايضاح الواضح قلنا نعم ينبغي العفو عن مثله في بيان الواضح فيما لم يكن مانع وقد عرفت الموانع السبعة كلها قاضية ببطلان تحشيته فتأمل تجده ﴿ قال العلامة المحقق في التلويح وستعرف بيان الانحصار الخ قد عرفت ان البحث في مقاصد الفن اما عن الادلة وهو القسم الاول او عن الاحكام وهو القسم الثاني والقسم الاول مبني على اربعة اركان والثاني على ثلاثة ابواب فالظاهر من الانحصار على القسمين اما بيان

انحصار

انحصار القسم الاوّل على الاربعة فاشار اليه بقوله وجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي
او غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول جميع الامة في عصر
فالاجماع والا فالقياس واما بيان القسم الثاني فاشار اليه بقوله ورتب الكتاب فيها على ثلاثة
ابواب وهو وان لم يصرح باضافة العلم الى الخاص في تحشية قوله اصول الفقه الا ان عنوان
فاتحته وخاتمته غير خالية عن هذه الاشارة ﴿ فيا اوساته واغواته اصبروني فلا اعرضتم
طريقة الاهتداء فلا تلتم في عبارات التلويح التي هي لطيفة ادراكها معجز الدهاة واعترتم
طريقة السامي والحاذق فلا انا ملتم في تتابع الا مني بقلمكم بالملامي فتعامى اي العبد عن
قوله اصول الفقه وعن قول الشارح اي هذا اصول الفقه او اصول الفقه هذا وعن قوله الاقتضاء
شامل نعم قد صرح به روح العلامة ومن صريكم الى متى تشربون من هذه كراهة واسفاهه
فعلينا وعليكم بمطالعة التلويح الذي له اهتداء في درس الترجيح ﴾ قوله فسر ههنا والا باعتبار
الاضافة الخ اي المصنف رحمه الله قدم المعنى الاضافي وعرف اصول الفقه باعتبار الاضافة نظرا
الى ان المنقول عنه مقدم اعتقادا وجمهور من قدم التعريف للقبي اعني العلم بالقواعد التي
يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمحقق الشيخ ابن الحاجب نظرا
الى المقصود على ان المعرفة الى الاستعمال الطاري والمصنف رحمه الله قدم الاضافة لوجوه
الاوّل رعاية الترتيب لان الاضافي منقول عنه واللقبي منقول اليه والمنقول عنه مقدم على
المنقول اليه والثاني التحرز عن لزوم التكرار اذ التعريف اللقبي يشتمل على الفقه فاذا
قدم اللقبي يحتاج الى تعريف الفقه في تعريف الاضافي مرة اخرى والثالث رعاية المقام
اي المدح وذلك في المعنى الاضافي والفرق بين الاضافي واللقبي ان لم يظهر فيه هو
الاستعمال الطاري فلا يلتفت الى حال الاجزاء وفي الاضافي بالعكس وجعل المعنى اللقبي من
مقولة العلم والاضافي من مقولة المعلوم وقيل موضوع له في صورة الاضافة والالقاب هو المعلوم
لان حقيقة العلم مسائله وهي من جملة المعلومات وسياتي تحقيقه ﴾ قوله الاصل ما يبتنى
عليه غيره الخ فيكون اصول الفقه ما يستند تحقق مسائله اليه وفي التلويح ولا يبعد من جهة
العلم وهذا الادليل ومن ثم يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل مراد ههنا فاجة
الى نقله بالمعنى اللغوي الشامل للمقصود وغيره انتهى كلامه ﴾ اقول الحصر المذكور مبني
على المصادر والعرف واما المبادي والترجيح والاجتهاد وان كانت مستندات العلم لكنها لا بذات
بل بواسطة الادلة تتخصص فلا اهتمام ان المتبادر من قوله ما يبتنى عليه غيره معناه الحقيقي من
ذلك اللفظ في العرف وهو ما يستند اليه حقيقة وليس لمستند الا الادلة واذا قام عرفه واجبة
الارادة فاذا احمل الكلام على تلك الحقيقة يندفع ما يقال ان المعنى العرفي اعني الدليل

مراد فلا حاجة الى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود وغيره وذلك لان شموله للترجيح وغيره باعتبار استناده الى الدليل الذى هو مستند العلم ﴿ قال الفاضل الجلبى لكن اصول الفقه على هذا التفسير لا يصدق على الفن المخصوص اذ ليس نفسه ادلة الفقه بل هو العلم الباحث عن احوال الادلة الاجمالية انتهى كلامه ﴿ اقول الظاهر من حاصل الاستدراك هو الاعتراض على الحصر اى على قوله لا معنى لمستند العلم الا دليله بما حاصله انه اذا صح هذا الحصر يكون معنى دليل الفقه ادلة الفقه ويلزم منه عدم اطلاق هذا اللفظ على هذا الفن الباحث عن احوال تلك الادلة ويمكن دفع هذا الاستدراك بما حاصله ان اطلاق اصول الفقه على هذا الفن وان كان صحيحا الا ان هذا الاطلاق باعتبار اشتماله على الادلة بالمعنى الاصولى وبعد اللتيا واللتى نقول ان ارادة الدليل الكلى من الاصل بشهادة الاضافة الى الفقه وارجاع ما يبتنى عليه الشئ الى ما يستند اليه حقيقة بشهادة الاخوة بينهما فى اصطلاح الفقهاء الكرام هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام ودع مرافات الاوهام ﴿ قوله وهو ترتب الحكم على دليله الخ ﴿ اقول اذا صرف الضمير الى الابتناء العقلى الكلى العام فالحق انه تمثيل على النظر الدقيق والا لانتقض جمعا واذا صرف الى الفرد الخاص المراد ههنا فالحق انه تفسير للفرد الخاص الذى هو اصول الفقه ههنا وبالجملة انه مثال نظرا الى الابتناء العام وتفسير نظرا الى الفرد الخاص هكذا ينبغى ان يفهم ﴿ ويمكن حمل كلام العلامة والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلى وانما هو مثال له على تلك المحاكمة التى هى عامة الفائدة والى توجيه كلام المصنف رحمه الله كالتصريح السابق من الشارح المحقق فى تفسير الاعجاز وذلك التصريح بشهادة الاطلاق من التلويح فمعنى قوله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلى اى الابتناء العقلى العام فقوله بل هو مثال اى مثال العام والحق مع ما تداركه العلامة فى التصريح النافع فى كلام المصنف رحمه الله وتحقيقه بل فهمه تفسيرا للعام قصور والا يلزم التعريف بالاخص وهو غير جائز عند صدر الشريعة على ما سيأتى وكذا حمله على الاعتراض قصور على القصور على ما سبق بيانه وتوضيحه مع تقرير السؤال وتحريره وهو انه لا يتصور فى اصول الفقه الابتناء لانه لا يكون الاحسيا كما فى ابتناء جدران الاشياء فلا يجوز تعريف الاصل بالابتناء وجوابه على ما افاده المصنف رحمه الله بمنع الحصر يعنى ان الابتناء كما يشمل الابتناء الحسى كذلك يشمل الابتناء العقلى وهو ترتب الحكم على دليله ثم قال العلامة المحقق انه مثال له اى للابتناء العقلى العام وقد يعبر عنه بالابتناء بحسب الحصول العام بقوله والحق الخ اى الحق فى مطالعة قول صدر الشريعة هو التصريح وهو الحمل على التمثيل والمثال كما سبق ونظيره كثير الوقوع منه (ثم لفظ الحقيقة والمجاز وان كان حسيا بناء على ان اللفظ محسوس الحقيقة والمجاز من اقسامه غير ان المجاز المعتبر اى المقرون بالاستعمال فى غير ما وضع له عقلى

وكذا

وكذا الجائية المقرونة للاستعمال فيما وضع له عقلي وكذا ما يكون مركبا من الحسي والعقلي عقلي وكذا لفظ المشتق والمشتق منه وان كان من افراد الانشاء الحسي لكن المشتق والمشتق منه الملحوظين مع وصف المناسبة في المعنى من افراد الاشتقاق العقلي والكل يدل على ان قوله وهو ترتب الحكم على دليله بيان المراد من الاشتقاق الذي اخذ في تعريف الاصل لا على طريق التعريف للاشتقاق العقلي الكلي والا يكون التعريف اخص من المعرف فلا يكون جامعا فيرد تعريف الامام مع ان المصنف رحمه الله اختاره او عدله ﴿قوله وتعريفه بما يحتاج اليه لا يطرد﴾ لم يبين اقامة الدليل مقام الدعوى لاجل قصد المساواة في وجه العدول والمعنى ان تعريف الاصل بالمحتاج اليه كما عرفه الامام في المحصول غير صحيح لانه لا يطرد اي لا يمنع عن دخول الغير لصدقه على العلة الفاعلية والمادية والصورية والغائية والشروط ووجود الحل والفصل فيه هو وجه انه دون لي التعريف للاشتقاق سواء كان ماهية منقبة للاصل او اعتبارية مع ان الاصل لا يطلق على الامور السابقة لغة وعرفا وحمل الدعوى على عدم الصدق مبني على وهم فاسد او على الاشتباه بينه وبين عدم الاطلاق وهذا كما ترى يخالف منطوق عبارة المتن ﴿قوله﴾ واعلم ان التعريف اما حقيقي الخ شروع الى توجيه كلام المصنف رحمه الله وبيان فساد التعريف المذكور في المحصول بناء على اشتراط الطرد والعكس في مطلق التعريف كما ذهب اليه المتأخرون ومنهم صدر الشريعة والامام الرازي ايضا واما مذهب المصنف رحمه الله من اشتراط الطرد والعكس في جميع الاقسام فظاهر من عبارة التوضيح واما الامام فلانه قد يشير وبلا كنه بالاعتراض على الشيخ باثبات لزوم عدم الاطراد في بعض التعريفات التي وضعها الشيخ في مواضعه ولا يخفى ان هذا الاعتراض يدل على ان الامام ذاهب الى وجوب المساواة في جميع الاقسام فتأمل وربما تطلق الماهية الحقيقية ويراد بها النوع المحصل في الحقيقة وحينئذ يجب ان يكون موجودا وان حصلت باعتبار عقل في الاعتبارية يجوز تركبها من الموجود والمعدوم كالجاهل والاعمى وقال شارحها مقابل الماهية الاعتبارية قد تكون ماهية نوعية كالانسان وقد تكون ماهية جنسية كالحيوان فمراده بالنوع المحصل المعنى اللغوي الشامل للجنس ايضا وفي عبارة التلويح مكنه اماله تحقق مع قطع النظر عن اعتبار العقل في الحقيقة ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى بعض اذا كانت مركبة وماله تحقق بحسب اعتبار العقل في الاعتبارية انتهى حاصله وما لها واحد واعترض عليه اللازم هو احتياج الماهية الى الاجزاء لا احتياج الاجزاء بعضها الى بعض ﴿اقول﴾ لا يصدق الماهية المركبة تركيبا حقيقيا من افتقار بعض اجزائها الى بعض فان الحيوان مثلا يفتقر الى الناطق في التحصيل ورفع الابهام ومن منع ذلك فقد كابر عقله نعم لا افتقار في اجزاء الماهية الاعتبارية التي حصلت باعتبار العقل كالاصل

الذي وضع بعلاء الشيء او وصف بابتناء الغير عليه والفرق ظاهر ﴿ قوله ﴾
وشرط الكل التعريف بين الطرد والعكس الى الظاهر انه على صيغة المجهول ويقيد الاشتراط
على الاطلاق من غير تقييد بزعم الامام او غيره مع انما يتضح الالزام عليه بناء على ان الامام
من جملة المتأخرين ويحتمل المعلوم ايضا ووجه ارجاع الضمير اليه بناء على اعتراضه على الشيخ
وغيره بعدم اطراد التعريف كما سبق لكن هذا الاحتمال بعيد عن عبارة الشرح اذ لم يشر
الى المبنى المذكور بل الظاهر الواضح بنائه على ما ذهب اليه المتأخرون ومنهم الامام قالوا
المقصود من التعريف هو التمييز التام بحيث يمتاز جميع افراد المعرف من جميع ما عداه
﴿ قوله ﴾ ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي الخ لكونه شارحا لمفهوم الاسم سواء
كان بذاتياته او بعرضياته وان شئت فقل لان المقصود منه تصور مفهوم الاصل
واما الذي يطلب به تصور مفهوم الاصل فتسمى شارحة وقد يقال لمثل هذا التعريف تحديد المفهومات
والحد الاسمي اي الذي يحصل في الذهن صورة المفهومات الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج فان
اللفظ اذا وضع في اللغة او في الاصطلاح للمفهوم المركب فما كان داخلا فيه كان ذاتيا وما كان
خارجا عنه كان عرضيا له وحدوده ورسومه تسمى حدودا ورسوما بحسب الاسم لكونها شارحة
لمفهوم الاسم ﴿ و لا يخفى ان لفظ الاصل في اللغة موضوع المركب الاعتباري وهو الشيء مع
وصف ابتناء الغير اليه او مع وصف احتياج الغير اليه فتحديده ليس تحديد
الحقائق بل تحديد المفهومات على التعريف المقبول وعلى التعريف المزيف ايضا على ان
الموضوع له بناء على الظاهر من قوله كما اذا ركبنا شيئا من امور هي افراده باعتبار تركيبنا ثم وضعنا
بهذا المركب اسما كلفظ الاصل هو المجموع وقد ان وصف الابتناء خارج عن حقيقة الاصل
فليس بعبارة عن الشيء مع وصف الابتناء وفيه نظر وله جواب اما النظر فظاهر واما الجواب
فلان التمثيل بالمركبة من عدة امور لا ينافي بساطة بعض الماهيات الاعتبارية سواء سميت
امورا اعتبارية او ماهية اعتبارية وربما يتوهم ان المدار في بيان فساد التعريف المذكور
في المحصول كون التعريف اسميا فقيل هذا التعريف لفظي وقد يتوهم انه اسمي ولا يخفى ان مدار
الفساد هو عدم الاطراد سواء كان التعريف اسميا او غيره على انا نقول لا فرق بين التعريف الاسمي
وبين التعريف اللفظي عند صاحب التوضيح والتلويح بل تفسيرهما يدل على اتحادهما والفرق كما فرق
السيد السند لا بد مع التزييف اي تزييف التنقيح تعريف المحصول ﴿ قال العلامة المحقق والنحرير
المدقق ومما يبحث من وجوه احدها منع اشتراط الطرد في مطلق التعريف لا سيما في الاسمي الى قوله
وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان يكون اعم وثانيها منع عدم صدق
الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك وثالثها

ان

ان كلامه في باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية يدل على ان كل محتاج اليه اصل ورابعها انا اذا اطلقنا الفكر ترتيب امور معلومة فلاشك ان الامور مادة الفكر واصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو الظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف رحمه الله وهو ترتيب الحكم على دليله انتهى كلامه ﴿ اقول ﴾ كل من هذه الابحاث الاربعة في غاية السقوط اما الاول فلان المصنف رحمه الله في صدد ترجيح ما ذهب اليه المتأخرون من وجوب المساواة ومنهم الامام مع الرد والتعريض الخفي على المحققين والقول المجرد عن دليل ليس بحجة وان كان من المحققين واما الثاني فلانه فرق بين الصدق والاطلاق والمصنف رحمه الله ما ادعى عدم الصدق بل قد صرح به في المتن بل ادعى عدم الاطلاق لغة واين احدهما عن الآخر واما الجواب بان المراد هو الابتناء الاسنادي الاساسي دون الابتناء التأثيري ففيه نظر واما الثالث فلانه فرق بين المدعى وبين لازمه وايضا دعواه عدم اطلاق الاصل على الفاعل لغة واما الرابع فلان المادة من خواص الاجسام واما قولهم الامور المعلومة مادة الفكر فعلى سبيل المسامحة على انا نقول التفسير المختار المذكور من المصنف اما تعريف او تمثيل فاذا كان تعريفا سقط الاعتراض الثاني واذا كان تمثيلا لما ذهب اليه اصالة بنفسه سقط الاعتراض الرابع الذي حاصله المعارضة على التعريف المختار للاصل وبهذا التحقيق قد اتضح لك وجه العدول عن التعريف الذي لا يطرد فتأمل تحقيقا ﴿ قوله ﴾ الفقه الخ قيل هو في اللغة فهم غرض المتكلم من كلامه ﴿ اقول ﴾ الفقه هو الاتضاح وانكشاف الوجوه وانكشاف الغطاء عن الامور بشهادة الاشتقاق يقال فقه الشيء اذا انكشف (٢) وفي نوادر الاصول لن تفقه حتى ترى للقرآن وجوها كثيرة وان الله عز وجل كلف العباد ان يعرفوه ثم اقتضاهم بعد المعرفة ان يدينوا له فشرع لهم شريعة الحلال والحرام والدين هو الخضوع والدون مشتق من ذلك وكل شيء اتضع فهو دون فلما امور لتضع نفسك لمن اعترفت به ربما فسمى ذلك الفعل وتلك الامور دينا فمن فقه اسباب هذه الامور التي امر ونهى لماذا امر ولماذا نهى ورأى زين ما امر وبهائه وشين ما نهى تعاظم ذلك عنده وكبر في صدره شأنه فكان اشد تسارعا فيما امر وامتناعا عما نهى انتهى وبهذا تبين لك ان معنى الفقه هو انكشاف علل الاحكام المشروعة وعلل الاحكام المنهية ومعنى الفقاهة هو الاطلاع على الدقايق الفقهية والمعاني الغير المنصوصة واتضح ايضا ان علم الفقه من ادق العلوم سرا اذ يعرف به دقايق العلل الشرعية واسرار التشاريع الحكمية واتضح ايضا انه عمل القلب يؤيده قوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها الآية هكذا ينبغي ان يفهم في تحقيق المعنى اللغوي وينبغي ان يتأمل ايضا حتى تتضح المناسبة بينه وبين المعنى الاصطلاحي الذي هو المقصود بالافادة

(٢) وبهذا تبين لك بطلان قول الظاهرية ومن تبعهم وخطؤهم في فهم معاني الآيات بأن سه

في وضع هذه الحاشية فدع مغالطة من لا يليق ان يلتفت اليه ونرصد اليه الغفلة وخرافاته القاصية عن مناط الحاشية حيث قال قول الفقه معرفة النفس الخ اعلم ان اسماء العلوم المدونة تقع على مسائل هذا الفن التي هي مقصود المدون وهذا هو الحقيقة في عرف الصناعة وعلى التصديقات المتعلقة بها وعلى الملكات الحاصلة وهو بهذا المعنى هو الذي عرفه الامام الى قوله ولا يضره عدم تيسر بعض الاحكام لبعض الاعلام كمسئلة الدهر المذكور وحال اولاد الكفار ومكان الجنة والنار او الخطأ في الاجتهاد ﴿ اقول فانظر ايها الاخ الصالح الى هذا السارق كيف زرع غده قبل الوصول الى اناه وكيف وضع الحاشية دون المناط وكيف غفل عن المعرفة التي هي من مقولة الادراك سواء كان ادراك الجزئيات او ادراك الكليات واياما كان اي سواء كان ادراك الكليات او ادراك الجزئيات انه ليس من مقولة الملكة الحاصلة من التكرار ﴿ على انا نقول الالفاظ التي اوردها في هذه الحاشية قبل اوانها بعضها مما صرح المصنف رحمه الله في شرح التعريف المزيف بعد ورقة وبعضها مما صرح به في شرح التعريف المختار بعد الورقتين فلو اشتغل هذا السارق بتوضيح الواضحات في مواضعها اللائقة بها اليس في هذا الاشتغال فائدة الجمر فلو حضر مجلس واحد من اكابر اهل السنة وقرأ عنده قدرا كافيا من كتب الاصول كقراءة اركباء الطلبة لكان هذا حسنا وخيرا له من الاشتغال بالحاشية الغافلة الساهية القاصية ومنشأ هلاكه وانقطاعه هو ارادة العلو في الارض والتصدر بالمناصب الركيكة فلا بد من الاعتبار وذلك بنص القرآن ﴿ ثم قوله في صدر الحاشية قيل هو في اللغة فهم غرض المتكلم من كلامه القائل هو صاحب الكشف حيث قال فقه الرجل بالكسر فهم وفقه فقاهة اذا صار فقيها وما سافناه تفصيله وتحقيقه ايضا متأمل في مأخذه ومبناه ومحواه وقيل انه هو التوصل الى علم غائب بعلم شاهد لغة واما اصطلاحا قيل هو تهيؤ النفس الناطقة تهيؤا تاما وقيل ادراك آثار الخطابات الشرعية وقيل معرفة النفس من الادلة ما يصح بها ومما يجب عليها في فروع الاحكام وفي العقائد الدينية فحاصله معرفة الاحكام التكليفية ﴿ وقيل معرفة النفس مالها وما عليها قال هذا التعريف منقول عن الامام الاعظم رحمه الله قال الفاضل الحلبي قيل ثم يصرح بتزييفه تأدبا مع الامام ولذا قدمه تبركا انتهى كلامه ﴿ اقول قد اشير الى وجه رجحان هذا التعريف في تحقيق المعنى اللغوي فحاصله معرفة الاحكام التكليفية عن الادلة من احكام الواجب والحرام والمكروه تحريما مما يجب عليه ويؤمر باتيانه او تركه وغير التكليفية من احكام المباح والمندوب فعله او تركه سواء كان مساوي الطرفين او كان احدهما راجحا على الآخر وتاعيصه معرفة النفس من الادلة ما يصح لها وما يجب عليها في اصول الاحكام وفروعها اي في العقائد الدينية وآثار الخطابات الازلية وانكشاف علل الاحكام الاجتهادية ومبادئها والسر فيه وفي اختيار الامام الاعظم رحمه الله هذا التعريف هو الرد على الذين

يعملون

يعملون بظواهر النصوص من غير تأمل في معانيها ودقائقها الفقهية وذلك لأن المعرفة فوق العلم بزيادة صفة الصحبة للقلب بعد حصولها يتلذذ القلب بها وتصير معقولة له وتجري مجرى الطبعي فمتى نظر بدلالة العقل وقف على المعاني الباطنية والدقائق الفقهية وبعد ما اطمأن صارت المعرفة منها قيل الفقه جند عظيم يؤيد الله تعالى به أهل اليقين الذين عاينوا دقائق المعاني والعلوم ومحاسن الأمور ما كشفناها هو الفقه والعارض الذي يعرض في القلب من النور هو الفهم والعلوم التي هي في صدره هي علامة ما في القلب من النور من فقه علل الأمور والأحكام التكليفية سواء كانت مما يصح لها ومما يجب عليها كبر وعظم في صدره شأن الأوامر والنواهي وشأن العلل والمعاني التي هي مناط آثار الخطابات الشرعية فكان الإمام الأعظم رحمه الله قال اسم الفقيه يوجد لصاحب الظاهر وصدر الفقيه صاحب الظاهر قال الإمام فخر الإسلام أصحابنا أي أصحاب مذهبنا أي الإمام الأعظم وأصحابه هم السابقون في هذا الباب أي في الفقه والخصوم سموهم بأصحاب الرأي في مقام الطعن فما أرادوا به إتقان المعرفة واستخراج المعاني من النصوص لبناء الأحكام ودقة الأنظار فيها فالحق أنه كذلك غير أنه مدح وفي الكشف حكي أن الشيخ الصفي رحمه الله ناظر إمام الحرمين في أوان تحصيله وظفر بإشارة أبيه الشيخ الإمام صدر الإسلام وأعمه ما يتفرقوا فقال إمام الحرمين إن المعاني قد تيسر لأصحاب الإمام الأعظم رحمه الله ولكن لا معرفة لهم بالحديث فسماع الشيخ ورد بعد التصنيف وقال وهم أصحاب الحديث والمعاني فناظر حتى اعترف الإمام الحرمين حيث قال بعد المناظرة وبعد رؤية أصول فخر الإسلام إن أصحاب الإمام الأعظم رحمه الله أصحاب الحديث والمعاني لإتقان معرفتهم بالحلال والحرام ولاستخراجهم المعاني من نصوص القرآن لبناء الأحكام ولدقة أنظارهم فيها ﴿ قال العلامة المحقق في التلويح يجوز أن يريد بالنفس العبد نفسه لأن أكثر الأحكام متعلقة بأعمال البدن وأن يريد النفس الإنسانية إذ بها الأعمال ومعها الخطاب وإنما البدن آلة انتهى ﴿ أقول الاحتمال الأول ناظر إلى ما ذهب إليه جمهور المتكلمين حيث يطلقون النفس على نفس العبد وبدنه أيضا كما يطلقون الإنسان والبدن والنفس والذات على جميع أجزاء البدن كإطلاق اسم الوجه أو الرقبة على الذات والثاني ناظر إلى ما ذهب إليه المحققون من المتكلمين ومنهم صدر الشريعة على ما حققه في باب المحكوم عليه ﴿ تلخيص المقام أن أدون النفوس النفس البهيمية وأوسطها النفس السبعية وأعلاها النفس الناطقة المجردة ولا بد منها لأن الإنسان إنما صار إنسانا ومخاطبا بالنفس الناطقة المجردة الباقية بعد خراب البدن المخلوقة قبله بألفي عام ﴿ قال الفاضل الحلبي المراد النفس الإنسانية الروح الجسماني الحال في البدن لا النفس الناطقة المجردة لأن جمهور أهل السنة لا يقولون بها انتهى ﴿ أقول في هذا الكلام نظر من وجهين

الاول فى الارادة بمعنى ارادة الروح الجسمانى الحال فى البدن ليس بصحيح لان هذا الروح
اى الروح الحيوانى ليس بصاحب المعرفة والثانى فى التعليل مبنى على الاحتمال الثانى على
مذهب الجمهور مع انه غير مرضى عند المصنف رحمه الله والمحشى ايضا من قبيل حمل الضد
على الضد الآخر ومن قبيل خلط المطلبين والمذهبين اذ قوله يجوز ان يريد بالنفس
العبد نفسه مبنى على مذهب جمهور المتكلمين النافين للنفس الناطقة المجردة وقوله وان
يريد النفس الانسانية مبنى على مذهب المحققين منهم فالنفس الناطقة المجردة واجبة
الارادة فى الاحتمال الثانى اى فى قوله وان يريد النفس الانسانية فتأمل ﴿ قوله ثم ما لها
وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه الخ وذلك لان ما لها وما عليها ليس
منحصرا فيما يثاب لاجله وما يعاقب لاجله وليس عبارة عما يأتى به المكلف به فقط بل يراد به ما يجوز
لها وما يجب عليها كما مر تحقيقه وذلك عام يشمل ما لها وما عليها من حيث الاتيان والايقاع
فى الخارج كما فى مسائل الفقه وما لها وما عليها من حيث الادراك والاعتقاد فى الاذهان ايضا
كما فى المسائل الكلامية وكون الاحوال الخارجية مبحوثة عنها فى الكلام لا يقدح فى ارادة
العموم فمعرفة ما لها وما عليها تتناول الاعتقاديات التى معرفتها علم الكلام مثل الله تعالى حى
عالم مريد بجميع الكائنات وقادر على جميع الممكنات ومحمد نبينا صلى الله تعالى عليه وآله
وسلم عام الرسالة على كافة الانام موضوعه وكذا موضوع علم التصوف ذات البارى وصفاته
تعالى فدوام التوجه الى الله تعالى وصفاته من افراد ما لها وما عليها كما لا يخفى ثم الظاهر من
كلام المصنف رحمه الله فى تعميم اقسام ما يأتى به المكلف كون الترك ومتروكات الفقه مما يبحث
عنه فى الفقه مع ان موضوعه افعال المكلفين فينبغى ان يبحث فيه عن افعالهم لا عن متروكاتهم
على ان الترك بمعنى العدم غير مقدور ويمكن ان يقال معنى قوله الواجب تركه حرام اى
الواجب ممنوع تركه ويجوز ان يكون الترك بمعنى كف النفس كما هو المشهور ثم المعرفة اخص
من العلم وفوقه كما مر لانها ادراك الشئ بالتذكرات والتأمل فتطلق على ما يحصل بعد
الاستدلال بالآثار سواء كان ادراك الجزئى او ادراك الكلى فقول المصنف رحمه الله فالمعرفة
ادراك الجزئيات مبنى على المشهور او مبنى على تعميم الجزئى من الحقيقى والاضافى الذى
يتناول الكلى ايضا فلا يرد ما يقال من انه يلزم من هذا التعريف ان يكون الفقه معرفة القضايا
الجزئية وليس كذلك وكذا لا يرد ما قيل انه اذا اريد من الدليل مصطلح الاصولى يدخل
التقليد فان قول المجتهد دليله واذا اريد الاصول الاربعة يخرج معرفة المسائل التى لا ينبه الا
دليلها العقل فقط وذلك لان المعرفة ادراك الشئ بالتفكر والتأمل وقد مر ان التقليد معرفة
المسائل مع الدليل لا من الدليل ﴿ قوله فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات علم الكلام الخ

اى سماه المتأخرون بالكلام اشعارا بأخذ اصوله من نصوص كلام الملك العلام واشارة الى عرفه
على انه هو المراد عند اطلاق الكلام الذى هو معرفة الاعتقاديات وبهذا تبين لك وجه الاطلاق
من الامام الاعظم رحمه الله اى وجه اطلاق الفقه على العلم بما لها وبما عليها سواء كان من
الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات فدع اوهام المرائى القائل والصواب سمى العقايد
اوعلم التوحيد او اصول الدين لان الكلام ليس من علوم السلف الى قوله واما الكلام فن وضعه
المعتزلة وتوارثه الاشعرية منهم وانما سمى به لانه لا يقصد به العقايد ولا الاعمال بل انما يقصد به
مجرد الكلام ومحض المراء والجدل لا يكشف عن حقيقة مبدأ او معاد ولا يئول الى صاحبه رأى
وصحيح اعتقاد انتهى كلام المرائى البعيد عن اسرار الكلام الربانى ﴿ اقول قد تحقق ان علم
الكلام وهو معرفة الاعتقاديات الواجبة على المكلف وقد سمى الامام الاعظم رحمه الله هذه
المعرفة الحاصلة بالتفكر والتدبر فى نصوص القرآن بالفقه الاكبر وانما سمى به لعظم موضوعه
ولشرفه والمؤنة اصلا لما سواه من العلوم وقد سماه المتأخرون بالكلام لاخذهم اصوله من
نصوص آيات كلام الملك العلام واشار والى شرفه والى انه هو الفرد المتعين عند اطلاق الكلام وايضا
انه انما يتحقق بالمباحثة والمناظرة وتلك المباحثة والمناظرة انما هى لبيان مأخذ الاحكام ولتمهيد
اصول شرايع الاسلام ولاستنباط دقايق القرآن حتى يتحقق الامتياز اى امتياز اهل السنة
والجماعة من المعتزلة وغيرها من الفرق الضالة فكان علم الكلام من المهمات الدينية وايضا
ان صحة العبادة مشروطة بتحصيل معرفة الله تعالى بصفات كماله ونعوت جلاله بقدر الطاقة
البشرية لان من لا يعرف معبوده لا ينتفع بعبادته فكان الامر بالعبادة امرا بتحصيل معرفة
الاعتقاديات وتلك المعرفة هى علم الكلام وما يفيد معرفة العقايد من غير خلط الفلسفة هو
كلام القدماء وما يفيدها مع خلط الفلسفة هو كلام المتأخرين وانما خلطوها جوابا عما اوردوه
وشرعا مما تشبثوا من الآيات كما هو حقها وتحقيقا للبيان بأخذ الاحكام التى نطقت بها نصوص
القرآن التى هى العمدة فى تحقيق الكلام وملخص الكلام ان المقصود من خلط الفلسفة تحصيل
التمكن والاقتدار لرد عليهم وتحقيق التفرقة بين اهل الملة وبين الفرق الضالة وقد صحت
فرضية طلب العلم بنص الاحاديث الشريفة وذلك العلم هو معرفة الصانع وصفاته وسائر
العقايد الدينية وقد عرفت وجه تسمية هذه المعرفة بالفقه الاكبر عند الامام الاعظم رحمه الله
ووجه تسميتها باسم الكلام عند المتأخرين ايضا قد ذكر واما وجه استغناء الاوائل عن تدوين
الكلام فلعدم حدوث اختلاف الآراء والميل الى البدع والاهواء فى زمانهم ولا سلفات
بين كتابة القرآن وبين تدوين الكلام الذى هو ضابط عقايد اهل السنة والجماعة
الفارق بينهم وبين الخوارج والقدرية والمعتزلة والصابئة والشيعة الامامية وكل من
هذه الفرق الاسلامية قد تشبثوا بالآيات والاحاديث الشريفة فى تحقيق عقايدهم الفاسدة

فلابد من الكلام لبيان مأخذ الاحكام واستنباط معانى القرآن فى تمهيد اصول شرايع الاسلام كما مر فلولا الكلام لارتفع الاعتبار والامان فى زمن الفتن والامتحان وبهذا تبين معنى قولهم اصول الفقه من فروع اصول الكلام وقد ينتزع منه وجه لكونه مبانى الاصول وقد مر تحقيقه فى تحقيق اصول الدين فما قيل انما يتصف به مجرد الكلام ومحض المراء والجدال لا يكشف عن حقيقة المبدأ والمعاد لا يؤول الى صاحبه بصحيح الاعتقاد جرأة عظيمة على اهل السنة والجماعة منشؤها الغفلة عما حققناه وعن معنى الكلام وعن حقيقته تماما وفائدته المشهورة فاعلم ما نقول فى قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى احسن قالوا الحكمة اشارة الى البرهانيات والموعظة الحسنة الى الخطابيات وجادلهم بالتى هى احسن الى باب الجدل والالزام فهذه الآية الكريمة هى العمدة فى سلوك اهل الكلام الى مسالك البرهان والالزام فى مقام المجادلة والمدافعة مع الفرق الاسلامية اى المعتزلة والخوارج والشيعة الامامية وما تقول فى قول صدر الشريعة ومن ثم سمى الكلام فقها اكبر فنظيره قوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل فيكون عموم مالها وما عليها وشموله الاعتقاديات ايضا عند الامام الاعظم رحمه الله علة تسمية الكلام اى معرفة الاعتقاديات عن الادلة باسم الفقه الاكبر وقد مر وجهها غير مرة ﴿ قال ﴾ العلامة المحقق والنحرير المدقق ثم لا يخفى ان اعتراضه على التعريف الثانى بانه لا يجوز ان يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين ولا المبهم وارد هنا ايضا لهما وما عليها مع ان اطلاق اللفظ المحتمل للمعانى المتعددة مع عدم تعيين المراد غير مستحسن فى التعريفات انتهى كلامه ﴿ اقول ﴾ قد مر وجه رجحان التعريف الذى نقله عن الامام الاعظم رحمه الله واجاب الفاضل الحلبى عنه بوجه آخر بما حاصله قد يراد بمعرفة النفس معرفة جميع مالها وما عليها ولا مانع هنا من ارادة الجميع بخلاف التعريف الثانى لان كون الاحكام غير متناهية مانعة عن ارادة الكل فتأمل ﴿ قوله ﴾ ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى الخ الظاهر انه اعتراض على مختار الشافعية فى تعريفه وهو العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها التفصيلية ويمكن حمله على بيان المراد من التعريف الثانى الآن قوله واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة وبهذا قال بل هو العلم بكل الاحكام مانع الحمل على تبيين المراد منه والا ينبغى ان يقول بل يراد به العلم بكل الاحكام الشرعية التى قد ظهر نزول الوحى بها والتى انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها اى بشرط ملكة الاستنباط القياسى اذ لا يطلق اسماء العلوم على مجموع التصديقات والملكة عند احد بل انما يطلق على القواعد او على المسائل والتصديقات او على الملكة الحاصلة من تكرارها على اختلاف المذاهب

ثم ملكة الاستنباط اى المراد منها اما ملكة استنباط الاحكام من الادلة سواء كانت قياسية اوغير قياسية
او ملكة استنباط الفروع القياسية وقوله لا المسائل القياسية للدور يرجح الاحتمال الاول والمراد
بالملكة هو ما كيفية راسخة فى النفس تتمكن بها من الاستنباط الصحيح ولا يخفى ان هذه الملكة
هى ملكة الاستحضار لا ملكة الاستحصال اذ النفس لا تتمكن بها من الاستنباط وهذا معنى
قوله التهيوء البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول مقول القائل والحق ان الفقه اسم
للملكة بمعنى الاستعداد والتهيوء للعلم الى قوله هذا هو المعروف من معانى الفقه فى العصر
والقرون الماضية والملاق العلم على الفنون المدونة ليس بمعنى الادراك حتى يكون فى
الملكات او المسائل الملاق اسم لامر لا دلالة له عليه كما ظنه مردود لوجوه اما اولا فلان الفقه
اذا كان اسما للملكة بمعنى الاستعداد والتهيوء لصارت امثال صاحب الجرامة من آحاد الشيعة
الامامية فقيها والتالى كما ترى باطل بالضرورة واما ثانيا فلان قوله والملاق العلم على الفنون
المدونة ليس بمعنى الادراك حتى يكون فى الملكات او المسائل الملاق اسم لامر لا دلالة
له عليه كما ظنه من باب نوم الواهى الهاوى فى وادى الجهالة فيها ايها الاخ الصالح انظر
الى قوله الملاق العلم على الفنون المدونة ليس بمعنى الادراك ثم انظر الى تعريبه
اعنى قوله حتى يكون فى الملكات ثم انظر الى قوله اسم لامر لا دلالة له عليه ثم انظر الى
قوله كما ظنه وهذه كلها من باب الترجم بالاحجار من وراء الجدار والحق ان الفقه هو العلم
بالاحكام الشرعية من ادلتها وملكة الاستنباط من شروطه والمراد من تلك الملكة هى الكيفية
الراسخة فى النفس تتمكن بها الى الاستنباط ولا شك ان هذه الملكة ملكة الاستحصال التى
هى من مقولة الاشراقات النفسية التى تنكشف بها المسائل الفقهية سواء كانت قياسية
اوغير قياسية ﴿ قوله ﴾ وما قيل ان الفقه ظنى الخ الظاهر انه اعتراض على التعريف
المختار حاصله ان العلم عند الفقهاء الكرام بمعنى الادراك القطعى حيث عرفوه بانه صفة
يتجلى بها المعلوم الذى لا يحتمل النقيض او صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض والفقه
ظنى لاشتماله على الامور الظنية من اللغة والصرف والنحو وغيرها والمبنى على الظنى ظنى
البتة فلا يجوز تعريفه بالعلم وربما يحمل على جميع الحدود بشهادة وقوع العلم واخذه
فى الجميع اى فى تعريف الامام والاشاعرة ايضا وهو الاولى لخلوه عن الاستفسار عن وجه
التخصيص به هكذا ينبغى ان يفهم واما من تخيل واختص فقد تردى وغفل وقال العلم
القطعى انما هو العلم بمعنى الاذعان والتصديق الجازم وقد شاع وذاع استعماله فى معنى
اعم من الصفة القائمة بالنفس الى قوله ومنشأ هذا الاشتباه من المحشى رحمه الله وغيره
هو اعتباره بمعنى التصديق وليس كذلك فيها يعن عنه قطعا ويقينا انتهى وهم الجرامة

الخالية عن الفائدة ﴿ اقول ﴾ حبالات الخزانة جامعة لانواع الخيانة مردودة اما الاول فلانها من باب رفع الجدار قبل استحكام الاساس وذلك من ضعف القوة والاغماء فعليك بمطالعة المبنى واما ثانيا فلان قوله العلم القطعى انما هو العلم بمعنى الاذعان والتصديق الجازم جزم جزاف من وراء الجدران اذ العلم المقابل للظن علم شامل للتصديق الجازم والتصور العارى عن الاذعان وكلام القيل فيه بما حاصله ان تعريف الفقه على اى حد من الحدود الثلثة تعريف الشيء بما هو مقابل له لان الفقه ظنى كما سبق والعلم مقابل للظن عندهم واما ثالثا فلان قوله وقد شاع وذاع استعماله فى معان امر مصنوعة ومخاصمة لا محصل له فى تلك المخاصمة وغفلة عما لا يغفل عن هذا الاطلاق والشيوع مثله من آحاد الطلبة فضلا عن امثال صدر الشريعة واما رابعا فلان قوله ووقع اصطلاحات اخر فى اطلاقه على انحاء من الادراك العقلى والوهمى والخيالى والحسى خيال وغفلة مثل الغفلة السابقة فليس له محصل فى تلك المخاصمة والظن الفاسد بغفلة صدر الشريعة عن هذه الاطلاقات انما نشأ من فساد مزاجه او سوء لجاجه كما هو دأبه فى جميع مؤلفاته السرابية اى هذه الامور المذكورة عادته المستمرة وبها نزل السائل من الكماة منزلة العوام والجهلة واما خامسا فلان قوله ومنشأ هذه الاشتباه من المصنف رحمه الله وغيره هو اعتباره بمعنى التصديق اساءة عظيمة بمحض جهالته مردودة بوجوه الاول انه لا اشتباه من المصنف رحمه الله ولا من غيره وكيف هذا وكلام المصنف رحمه الله ومبناه على مقتضى الاصطلاح من ان العلم يقابل الظن عندهم فيا ايها الشيخ عليك بمطالعة شرح العلامة على العقائد النسفى وشرح المواقف وغيرهما من كتب الاصول والكلام تجده والثانى ان العلم المقابل للظن علم شامل للتصديق والاذعان والتصور الخالى عن الاذعان ولا يتردد فيه من هو مجبول بصحة الميزان وسلامة الاذعان والثالث ان تكرار القول الساقط بالمرة لا يفيد شيئا الا مخادعة الجهلة ولولا قولهم ان الخصوم لم يصلوا الى اسرار كتاب الخزانة ولم يفهموا مرام من افنى عمره فى تاليف السراب لاعرضت عن اظهار هذه الاغلاط الساقطة عن درجة الالتفات فان قلت انهم يقولون انه لا يلتزم صحة ما كتبه لانه ناقل محض قلنا كيف تبرء ذمة من ينقل عن الكتب الاغلاط التى لا طائل تحتها ولا ترتبط بالتوضيح والتلويح شرحا وجرحا على انا نقول لو اعرضنا عن الاظهار لارتفع الامان ﴿ قوله ﴾ فجوابه اولا انه مقطوع الخ حاصله منع الصغرى اى حصر الفقه على ما ليس بظنى فان الجملة المتلقية المضبوطة المحفوظة عنده قطعية كما ان الجواب الثانى منع الكبرى بما حاصله ان العلم قد يطلق على الظنيات ايضا والفرق ان الثانى غير مختار عنده على ما مر من ان العلم مقابل للظن عندهم بخلاف الاول فانه مختار عنده واما خبر الواحد فهو من حيث

انه

انه صدر عن الرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يثبت الحكم قطعا والظن من العوارض فلا يرد ما فى التلويح ﴿ قوله ﴾ وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن فى الاحكام صار الخ حاصله ان الفقه قطعى لانه نتيجة المقدمة القطعية وهى قولنا كلما غلب ظن المجتهد بالحكم ثبت الحكم والظن انما هو فى طريقه بمعنى انه وقع محمول الصغرى وموضوع الكبرى يعنى اذا تأمل واجتهد وحصل له ظن حكم من الاحكام حصل له مقدمة قطعية وهى قوله حكم هذا مظنون موقع الظن محمولا فى الصغرى وله مقدمة اخرى قطعية وهى قوله كلما هو المظنون فهو واجب العمل موقع الظن موضوعا فى كبرى القياس المنطقى الذى ينتج قولنا فهذا الحكم واجب العمل وهذا هو الفقه وهو قطعى على ما مر من انه نتيجة المقدمات القطعية وبهذا التحقيق تبين لك معنى قول التلويح والظن فى طريقه هكذا ينبغى ان يفهم واما من لم يميز بين القشر واللباب وبين الخط والمناط فقال اعلم ان القول بقطعية الاحكام الشرعية مطلقا انما يتأتى على مذهب الحنفية واما على مذهب الاشاعرة والمعتزلة فالادلة النقلية كلها ظنية لا يمكن التمسك بها فى القطعيات وصاحب المحصول منهم قد ابدى هذا الرأى واستصوبه واتخذه مذهبا لنفسه فكيف يصح له ان يقول ان الفقه من العلوم القطعية وعجيب من الاشكال بان الحكم مقطوع به والظن فى طريقه انتهى ﴿ اقول قد عرفت ابتداع هذه الغفلة سواء كتبها فى حالة اليقظة او فى حالة النوم والغفلة ولا فرق بين الحنفية والشافعية فى قطعية القياس المنطقى الذى قرره صدر الشريعة ولا نزاع بينهما فى قطعية الصغرى والكبرى ولا فى وقوع الظن محمولا فى الصغرى وموضوعا فى الكبرى وهذا غير خفى عند ارباب الرشد والسداد وفرق بين الاحكام الشرعية المطلقة التى لم يقل بقطعيتها على الاطلاق احد من الحنفية والشافعية وبين قطعية الفقه وبين الادلة النقلية على الاطلاق وبين الادلة التى يرادفهما ﴿ ثم قوله ﴾ الادلة النقلية كلها ظنية عند الاشاعرة ومنهم صاحب المحصول ابدى هذا الرأى واستصوبه واتخذه مذهبا لنفسه طريقة مشؤمة مطرودة متروكة غير مسلوكة يشبه السالك الى هذه الطريقة بالجرة العسفة والديانة تقتضى اسناد هذا القول الى كتاب واحد من كتب الاشاعرة والامام فى اى كتاب من مؤلفاته ابدى هذا الرأى الفاسد بل لابد من تعيين الباب بل لابد من تعيين السطور او الورقة من كتابه وتفسيره الكبير فاص مخالفه فيا ايها الشيخ الصالح ان امامك صاحب الكرامة جامع لانواع الجبارة فى مؤلفاته فاذا كان مرامك طلب الصواب فانظر الى كتابه لعلكم تسطلون ﴿ قوله ﴾ واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان فافرع آه ولا يخفى ان قوله السابق اصول الفقه الاصل ما يبتنى عليه غيره والمقصود منه بيان مدح لفن وبيان مفهوم اصول الفقه وقد مر تحقيقه فهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم ﴿ ثم ﴾ المنحصر اما المفهوم الذى يصدق على الانواع او نفس الانواع والظاهر

من قول العلامة فى التلويح حيث قال من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء ان المنحصر هو الانواع فيرد عليه ان اصول الفقه قد يطلق على نفس المسائل الاصولية فلا يقوم المنحصر بالانواع وقد يراد انحصار الاصول بمعنى الادلة المفردة والاولى انحصار المفهوم اى مفهوم الاصل الذى يصدق على الاصول الاربعة يؤيده كلام المصنف رحمه الله ايضا واما الشرايع السابقة فهى اما ملحقة بالكتاب او ملحقة بالسنة وذلك لان تلك الشرايع انما يلزم علينا اذا قص الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم من غير انكار واما التعامل فهو ملحق بالاجماع وقول الصحابى بالسنة لقوله عليه السلام اصحابى كالنجوم ولاستصحاب ملحق بالقياس ﴿ قوله اذ العلة مستنبطة من موارده ﴾ لم تعليل للاصول وفرعية القياس يعنى انه اصل من حيث استناد الحكم اليه فى بادى الرأى وفرع للثلاثة الاول لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فاثر القياس فى اظهار الاحكام وفى تغيير الاوصاف ومنها ابحاث واجوبة فصلها العلامة فى التلويح ﴿ والحق ان الاصول الاربعة متساوية الاقدام فى اثبات الحكم بحسب العلم وبحسب استناد تحقيق الفقه وقد سبق ان اصول الفقه ومعناها ما يستند اليه تحقيقه وغير خفى ان هذا المعنى جنس للانواع الاربعة فلا يتصور التشكيك والتفاوت فى معنى الاصالة بحسب العلم وان قيل يمكن حمل كلام التوضيح والتلويح على اصالة الاصول الثلاثة بالنظر الى اثبات الاحكام فى نفس الامر قلنا جوابه من البحث الخامس اعنى قوله الاجماع انما يحتاج الى السند فى تحقيقه يدل على ان مثبت الحكم فى نفس الامر هو سند الاجماع واذا حملت الاصالة على الاصالة بالنظر الى اثبات الاحكام فى نفس الامر فغير خفى ان الاجماع كالقياس ﴿ قوله فالآن يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص الخ ليس المراد منه علم الجنس كما توهم لانه موضوع للحقائق من حيث هى اولكل جزء من جزئيات الحقايق التى هى من مقولة المعلوم اذ المعنى اللقبى من مقولة العلم لانه عبارة عن العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه على وجه التحقيق وكون المسائل من مقولة المعلوم لا يقدح فيه فالمراد علم الشخص واليه كلام العلامة وفرق بين علم اصول الفقه وبين اصول الفقه التى هى من قبيل اعلام الاجناس وبين المعنى اللقبى الذى هو العلم وبين المعنى الاضافى الذى هو المعلوم لان الاصول المضافة الى الفقه عبارة من الادلة الاربعة التى هى من مقولة المعلوم ﴿ و تلخيص الفرق ان الموضوع له فى صورة اللقب علم وفى صورة الاضافة معلوم وفيه نظر وله جواب ﴿ قوله ﴾ وعلم اصول الفقه الخ الاضافة كيوم الاحد وعلم الفقه وشجر الاراك بمعنى اللام اذ الاصول المضاف الى الفقه اخص من علم المضاف اليها واما اضافة الاصول الى الفقه فهى اضافة العام الى الخاص او اضافة المباين الى المباين على الاحتمالين السابقين ﴿ ثم الارتكاب الى العلمية

الجنسية

الجسمية ضرورية في اجراء الاحكام اللفظية النحوية ولا ضرورة فيما نحن فيه فالحق انه علم شخص وامتلاء المحال وتعددها غير معتبر في عرف الفقهاء الكرام ثم ما في صدر الحاشية من ان الاضافة فيما نحن فيه وشعر الادراك بمعنى اللام مبني على ما ذهب اليه مولانا الفاضل عبد الرحمن الجامي في شرح الكافية وربما يجوزهما على الاضافة البيانية كعلم المعاني وابيه كلام العلامة المحقق والنحرير المدقق في شرح التلخيص واياما كان اي سواء كانت الاضافة لامية او بيانية لا خفاء في الاحتياج الى الاضافة فاذا تقرر هذا فحده لقبا هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن الادلة التفصيلية فالعلم جنس صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه نقيضه وبه اتضح وجه التقييد بالقواعد التي هي الامور الكلية العامة اي الادلة الشرعية على ان العلم اضافة او ذات اضافة ﴿ فان قلت القواعد عامة شاملة لخبر الواحد والقياس الظني وكل منهما قاعدة مظنونة والمظنون لا يكون معلوما عندهم لانه لا يحتمل النقيض والمظنون يحتمله ﴾ قلنا كل منهما من حيث انه يفيد الظن يسمى مظنونا بهذا الاعتبار ومن حيث ان المقدمة السابقة الدالة على وجوب اتباع الظن معلوم لا يحتمل النقيض وفيه نظر وله جواب ﴾ قوله ﴿ احترازا عن المبادي البعيدة كالعربية والكلام الخ وجه ارادة التوصل القريب اما وجه بعدهما فظاهر واما وجه كونهما من مبادي الفقه فلان الاقتدار الى استنباط الاحكام من الكتاب والسنة يتوقف على معرفة كيفية دلالة اللفظ ومعرفة دلالتها على مدلولاتها وضعية كانت او غيرها وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة وثبوتهما يتوقف على معرفة الله تعالى وتلك المعرفة انما تحصل بالكلام على ما مر تحقيقه وكفاية القرآن تقتضي ما اقتناه فدع ما عداه او مشاه ﴿ ثم معنى التوصل القريب ان يكون الواقع كبرى او ملازمة عند تطبيق الادلة الفقهية ماخوذة من تلك القواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية اذ الادلة الاجمالية يحتاج اليها عند تطبيق الادلة التفصيلية المختصة بمسئلة على احكامها فاذا حرر الدليل على نظم الشكل الاول يكون كبراه ماخوذة من الاصول سواء كانت عين مسئلة اصولية او مندرجة فيها او ماخوذة من المسائل العديدة واذا حرر على نظم القياس الاستثنائي تكون الملازمة ماخوذة من تلك الاصول كقولنا الزكوة واجبة لقوله تعالى وآتوا الزكوة فحرر على ان الكبرى والملازمة ماخوذة من المسئلة الاصولية وهي قولهم الامر للوجوب ويتضح هذا عند تطبيق الادلة على احكامها فنقول الزكوة واجبة لانها مامورة بها بنص القرآن وكل مامور به واجب فالزكوة واجبة فان كبرى القياس اعني قولنا وكل مامور به واجب ماخوذة من قولهم الامر للوجوب وكذا اذا حرر بالقياس الاستثنائي نقول لو كانت الزكوة مامورة لكانت واجبة لكنها مامورة بنص القرآن فالزكوة واجبة لان

استثناء عين المقدم ينتج عين التالي ولا يخفى ان تلك الملازمة مأخوذة من قولهم الامر للوجوب واماوجه انتزاعها من المسائل العديدة الاصولية فلانه لابد لصحة كلية الكبرى التي هي شرط الانتاج من قيود ومسائل وهي قولنا كل مأمور بامر غير منسوخ ولا معارض براجح اومساو فهو واجب فلابد لاتمام هذه القضية والمسئلة من معرفة مسائل النسخ ومسائل التعارض وقس عليه قولنا الصلوة واجبة على ان الانتزاعات والشروط السابقة جارية فيها فالكبرى وكذا الملازمة مأخوذة من المسائل العديدة الاصولية وبهذا تبين لك احتياج الفقه الى الاصول واتضح معنى قول العلامة تحصلت قضايا موضوعاتها افعال المكلفين ومحمولاتها احكام الشارع على التفصيل فسمى العلم الحاصل من تلك الادلة منها ﴿ قوله وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل الخ ﴾ قال العلامة وقائل ان يمنع كون قواعده مايتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انها يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط اومدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية ﴿ اقول الظاهر انه اعتراض على زيادة قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل حاصله ان قواعد علم الخلاف ليست مما يتوصل بها الى الفقه بل انها يتوصل بها الى محافظة الحكم المطلق او الى مدافعته فقوله ونسبته الى الفقه وغيره على السوية معناه ان قواعد علم الخلاف انما يتوصل بها الى محافظة الاحكام المطلقة اومدافعتها ولا يتوصل بها الى محافظة الاحكام الفقهية خاصة وتوضيحه ان علم الخلاف علم يستدل به على حفظ الاحكام التي اختلفت فيها الائمة مع تقرير الادلة الشرعية وعلم الجدل علم يستدل به على هدم الاحكام المطلقة مع قدح ادلتها فهما خارجان بقيد التوصل القريب اوبقيد اليه والظاهر من قوله فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا او معترض يهدم وضعا وكذا من قول المصنف رحمه الله علم الخلاف والجدل ان عطف الجدل على الخلاف تفسيري فهما واحد ثم قوله الا ان الفقهاء اكثروا فيه من مسائل الفقه الخ يشير الى بيان منشاء الغلط يعني ان منشاء توهم اختصاص علم الخلاف بالفقه هو ذكر المسائل الفقهية في علم الخلاف والجدل وبناء نكتة الخلاف على تلك المسائل الفقهية ﴾ ولا يخفى انه في غاية السقوط لعموم التوصل المذكور في التعريف وشموله للمجتهد وغيره من المستدلين على حفظ الاحكام المطلقة على انا نقول يصدق على قواعد الخلاف انها مما يتوصل بها الى مسائل الفقه وكون الغرض حفظ الاوضاع او هدمها لاينافي التوصل المذكور فلابد من قيد يخرجه وفي بعض النسخ على الخلاف والجدل تشير الى انهما علمان ونسخة التلويح وتقريره تقتضي صحة النسخة المشهورة ﴿ قوله ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه الخ وقد مر تحقيق هذه العناية في حاشية التوصل القريب فدع قول من تخل واستغنى فالدليل على هذا قول وأي من قضايا يحصل

منه قول آخر وان كان القول الآخر مذكورا فيه فاستثنائي فيا ايها الشيخ ان هذا الكتاب
ليس بايساغوجي ﴿ قال العلامة تحصيل القواعد الكلية يتوقف على البحث عن احوال
الادلة والاحكام وبيان الشروط والقيود المعتبرة في كل قاعدة والمباحث المتعلقة بذلك هي
مطالب اصول الفقه ويندرج كلها تحت العلم بالقاعدة وقد سبق وجه الاندراج في الحاشية
السابقة ﴿ قوله فهذا انما يندفع ما بحث للفقه والاستقصاء في كتب الرد الظاهر من ولهذا
وهذا وامثالهما ان يكون فقها دليلا دليلا لما بعدها دلمعنى لاصل رجوع الضمير في البواقي
الفقه على ما هو الظاهر ولاجل ان المتوصل اليه ليس الا المجتهد لم يذكر مباحث الاستدلال
والاستفتاء في كتب الائمة ﴿ بطيره عبارة بكادة فلذلك صرح ارباب الاشتراط اصالة
لو صح وعدم اصرار الخلفة لا سببية حسب مؤثر بصرف امثال اربع وسبع اسود وارهم وبهذا
تبين الفرق بين الفقيه الذي هو مقابل قول له من غير حجة كالعامي يقول بقول المجتهد
الآخذ بقول مثله وبين الفقيه اي من قام به الفقه اي العلم بالاحكام الشرعية العملية من الادلة
مع ملكة الاستنباط اي مع الكيفية الراسخة في النفس سواء كانت تلك الكيفية تصورية او تصديقية
مركبة او بسيطة ﴿ وفي شرح الحديد للسيد قدس سره ان الفقاهة والاجتهاد والقياس بمعنى
واحد كما يعرف من كلام الاصوليين انتهى ﴿ اقول فعلى هذا لا يتصور فقيه غير مجتهد
ولا يتصور مجتهد غير فقيه على الاطلاق ولا يخفى ان جواز تجزي الاجتهاد الذي هو الحق
يقتضي تحقق مجتهد ليس بفقيه والشروط المذكورة في كتب الاصول محمولة على المجتهد
المطلق اي المجتهد بالمذهب كالائمة الاربعة وكذا القول بانقراض الاجتهاد محمول على الاجتهاد
المطلق واما مطلق الاجتهاد فباق الى انقراض دار التكليف في ضمن اجتهاد المجتهد في المذهب
اي المتمكن القادر الى تخريج الوجوه على نصوص امامه او في ضمن اجتهاد المجتهد في المسئلة
اي المتمكن من ترجيح قول على قول آخر في المسائل الاجتهادية فقد يكون العالم مجتهدا
في مسئلة دون مسئلة وبهذا تبين ان القول بانقراض الاجتهاد وعدم انقراضه ايضا قول صحيح
مبني على الفرق بين الاجتهاد المطلق ومطلق الاجتهاد ﴿ ولا ارى بأسا في ايضاحه بنقل
ما في وسيلة الحواشي على الهداية ونص عبارتي في تلك الحاشية هكذا ﴿ توضيح المقام ﴾
ان المجتهد اما مجتهد بالمذهب كالائمة الاربعة او مجتهد في المذهب او مجتهد في المسائل
اما الاول فمنقرض بالاتفاق خلافا على الروافض والخوارج والوهابية واخوانهم واما الثاني
فخلافية واما الثالث فغير منقرض حتى تنقضي دار التكليف بناء على ان الحوادث غير متناهية
بالموضوعات والاجوبة السلفية غير وافية في الحوادث الاستقبالية فلابد من المجتهد في المسائل
على ما افاده صاحب الهداية بناء على المطالعة السابقة او من المجتهد في المذهب على ما افاده
صاحب الفصول الستة حيث قال ان الاجتهاد في المذهب من فروض الكفاية يجد فرضيته

فى كل عصر لان الحوادث الشرعية لا تدخل تحت ضبط المجتهدين من الائمة السالفين انتهى كلامه

﴿ اقول ﴾ المعنى اللازم على كلام المصنف رحمه الله وصاحب الوصول امران احدهما تجزى الاجتهاد وثانيهما اختصاص الاجتهاد المطلق وانحصاره على الائمة الاربعة التى نزلت من عالم الحقيقة الى مرتبة الاجتهاد ولجمع العام والخاص على ترتيب الخلفاء الاربعة رضى الله تعالى عنهم وعليه اى على انحصار المذاهب فى الاربعة اجماع العلماء الراسخين عن آخرهم واما الذاهبون اليه من طريق الكشف فمنهم الشيخ الشعرانى افاده فى الميزان الكبرى فى مواضع منها انه رأى فى كشفه مراتب المذاهب الاربعة فى الجنة حول مقامه صلى الله تعالى عليه وسلم مرتبا على مراتب ائمتهم فالامام الاعظم رحمه الله اقرب اليه صلى الله تعالى عليه وسلم والامام المالك بعده والامام الشافعى بعده والامام احمد بن حنبل بعد الشافعى رضى الله تعالى عنهم ومنهم صاحب الفتوحات بعين هذا الترتيب ومنهم صاحب روح البيان الا انه قدم الامام احمد على الامام مالك رضى الله تعالى عنهما واذا لوحظت مراتب الخلفاء الاربعة التى هى امهات الائمة الاربعة فالاقرب الى الذوق هو الترتيب الاول كما لا يخفى على من طالع مناقبهم وقد قيل فى حق امام دار الهجرة انه بحر لا ساحل له الا ان اصحابه ضيعوا علومه وانتساب صاحب الفتوحات المكية اليه يدل على ما قلناه ايضا كما ان انتساب غوث الاعظم مولانا عبد القادر الجيلانى يدل على كمالات الامام احمد رحمه الله وفى انتساب هذين الغوثين اليهما تنبيه على من يدعى الاجتهاد وعلى من انكر انحصار المذاهب الى الائمة الاربعة وقد عرفت الاشارة الدالة على الانحصار فى صدر الكتاب ووجه الانحصار من طريق الظاهر والباطن ومن طريق اجماع العلماء الراسخين عن آخرهم ايضا فتذكر والناظورة آلة رصدية ناطقة باسمها بانها مررت على ملاى الشريعة فاعلم ان ارباب الرصد توهموا بان الفلك الاطلس هو العرش مع ان الفلك الاطلس فى الدرجة الثالثة بالنسبة الى العرش وتبعهم الطوسى مع اخوانه فكذلك الناظورة جامعة الاوهام والاغلاط واضافتها الى الحق اضافة عندية كاذبة وهى ناظورة الاغلاط واما استشهاده بالخلفاء الاربعة على عدم الانحصار فمن الوهم الناشى من عدم تدوين المذاهب الاربعة فى عصر الخلفاء الاربعة ومبنى على الغفلة عن الاشارة السابقة فى صدر الكتاب واما عدم التزام التقليد من المحدثين كصاحب الصحيحين وكالامام سفيان الثورى وغيرهم فمن جهة رواية الاحاديث ومن جهة بيان المزايا ومعلوم ان بناءها على المذهب غير صحيح عندهم بل وظيفتهم الرواية مع الاسناد كما صدر عنه صلى الله تعالى عليه وسلم ولما ثبت انحصار المذاهب فى الاربعة بالوجوه السابقة وقد ثبت وجوب التقليد بعموم المجتهدين بنص القرآن فلزم التقليد بواحد بعينه بالضرورة

على

على وفق الاستعداد وعلى وفق النشأة المختلفة بحسب الاقاليم والاقطار المختلفة في حق العامة واما العلماء الراسخون الكاملون فبعضهم بالحجة الجبلية الفطرية وبعضهم بالاطلاع على من هو افضل عنده وقد صح ان لله تعالى ملكا يسوق الاهل على الاهل ﴿ وبالجملة ان المذاهب الاربعة كلها خالية عن البدعة وراجعة الى عين الشريعة وهذا وجه التعيين ايضا بخلاف سائر المذاهب الحادثة المعجونة باهواء ارباب البدعة كالخوارج والروافض واخوانهم مع ان عدم وجوب التقليد بالمذاهب الاربعة كما زعم صاحب الناظورة وصاحب البرق يستلزم تضاعف سلسلة المذاهب على قدر اهواء الناس لان الاهواء والآراء غير متناهية فيلزم عدم تناهي المذاهب وتركب الواحد من المذاهب المتناقضة ومماثلة العلماء الراسخين السابقين وان كانت ممكنة بالنظر الى قدرة الله تعالى بناء على انه قادر على كل شيء فيجوز ان يخلق امثالهم الآن القضية الممكنة باقية في دائرة الامكان ومماثلته كما زعم اتباعه كاذبة بشهادة مؤلفاته المطبوعة الموجودة عندنا وتسليم الواقفين في ظهور الالفاظ لا يستلزم المماثلة في نفس الامر وهذه عدة قواعد وفوائد تنفعك في مواضع منها قوله ولا يبعد ان يقال انه يعم المقلد والمجتهد الخ على ان المراد من المقلد ما يقابل المجتهد بالمذهب او المجتهد في المذهب فيجوز لغيرهما ان يعلم بقواعد الاصول والتوصل ومعرفة الاحكام الفقهية عن الادلة بمعونة التعلم او بمعونة مطالعة الكتب او بمعونة ملكة الاستنباط في مسئلة دون مسئلة لكن لا مع ملكة الاستنباط لحكم كل حادثة وردت عليه ولا يخفى ان كلا من هذه الاصناف الثلاثة ليس بفقيه اي ممن قام به الفقه الذي عرفه المصنف رحمه الله في المتن وليس بمجتهد بالمذهب وليس بمجتهد في المذهب ايضا فعلى المطالعة الاولى معنى قوله الى الفقه وعلى الثانية الى مسائله فيكون التوصل المذكور في التعريف عاما شاملا للمجتهد المطلق اي بالمذهب وبالمجتهد في المذهب والمجتهد في المسئلة هكذا ينبغي ان يفهم قوله ولا يبعد ان يعم الخ فدع ما سطره المخذول من التلويح على ان النقل المجرد كما هو دأبه لا يجدي نفعا ولا يفيدك شيئا ومنها قوله وان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقية رأي ذلك المجتهد وغيرهما من المواضع التي تحل بالفوائد السابقة ولولا خوف الاطالة لاوضحناه والاعادة ﴿ قوله ﴾ وموضوع هذا العلم الادلة والاحكام الخ تفريع على قوله جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت اي فلما عرفت هكذا فنقول موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام الكلية حال كونها مشتركة في الايصال الى ثبوتها وجواز العمل بتلك الاحكام وفرق بين الضرورية اما وبين الضرورية لما فتأمل تحقيقا واما البحث عن التعامل وعن قول الصحابي والمعقول وسيرة الشيخين وسنة الخلفاء

الراشدين وعن التحرى والعمل والاخذ بالاحتياط وعن الاستصحاب فراجع الى البحث عن احوال الادلة الاربعة وعن احوال الاحكام الكلية الخمسة على ما مر فى تحقيق وجه الحصر وسيأتى ايضا وذلك اى كون الادلة والاحكام موضوعا لهلان موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى يرجع البحث فيه الى تلك العوارض الذاتية اللاحقة للشئ لذاته اولما يساويه فيبحث فيه عن المرجع اليه اى العرض الذاتى لنفس الموضوع وعن الراجع اى الاعراض الذاتية لانواع موضوعه وعن الاعراض الذاتية لعرضه الذاتى اولنوع عرضه الذاتى والمراد بالرجوع عدم خروج البحث عن العرض الذاتى لنفس الموضوع فان البحث فى اصول الفقه عن افادة الامر الوجوب مع مقابله راجع الى ما يطلق عليه الكتاب فى الاصطلاح بل افادة الوجوب مع مقابله شاملة لجميع ما يطلق عليه الكتاب وباقى الادلة من السنة والاجماع والقياس على ان المعتبر فى العرض الذاتى هو شموله لجميع افراد الموضوع اما على سبيل الانفراد او على سبيل التقابل وبهذا التبيين لك الفرق بين محمول العلم وبين محمول المسئلة واما البحث عما يعرض للامر الاعم كالبحث عن الحرمة الثابتة لمطلق المسكر وذلك بشهادة النص القاطع مشروط بعدم التجوز فى العموم عن موضوع العلم فلا يخرج البحث عنه عن نفس الموضوع وعن محموله فالارجاع بوجه ما ثابتة هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام ومن بخل واستغنى فاشتغل بنقل ما اشتهر حيث قال موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وهى المحمول واكتفى بنقل المجرد وبيان الامر الواضح ثم قال كما يقال الكتاب يثبت الحكم والامر يفيد الوجوب والعام يوجب القطع والعام المخصوص بالبعض حجة عند قوله فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة ولم يميز بين عبارة المتن وبين عبارة الشرح حيث قال قوله فيبحث عن العوارض الذاتية للادلة مع ان عبارة الشرح اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية مع كلمة اذا التعليلية التى هى علة هو المختار عند المصنف رحمه الله من ان موضوع اصول الفقه مجموع الادلة والاحكام ولم يفرق ايضا بين نفس الادلة وبين انواعها فنقل امثلة الانواع فى تحشية نفس الادلة الاربعة فيا ايها الشيخ هل رأيتم من قطع صدر الجملة التعليلية واوردها موضع الجملة التفريعية واسقط اداة التعليل عن الاولى وخلطها مع فاء التفريع التى فى الجملة الثانية التى هى نتيجة الجملة الاولى وهى قوله اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهى اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهى ثبوتها بتلك الادلة وتلك الجملة علة لقوله فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام فان قلت مثله لا يدرى عن حمل فاء التفريع على اذ التعليلية لانه لا شعور ولا احاطة فيه بل شأنه هو الاملاء والتحرير المجرد كيفما اتفق وصادف على لسانه من غير ان يعلم مضمون ما كتبه ومن غير ان يقف على ما فيه من الاغلاط الواضحة ومن غير ان يتأمل فيما كتبه صدر الشريعة والعلامة ولا يدرى

اى جملة تعليلية او تفريعية كالطائفة الناسخة فبعد ما شهد العيان ببطلانه وشهد البرهان بطغيانه لابد من الاذعان بفساده ومن الحكم ببطلانه حتى يتضح الحق والصواب ﴿ قوله لكن الصحيح هو الاول الخ قال الشارح العلامة المحقق والنحرير المدقق فيما نقل عنه وظنى انه لا طائل فى المعنى لان من جعل الموضوع هو الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى احوال الادلة من حيث الاثبات تقليلا لكثرة الموضوع بالذات فانه اليق بوحدة العلم من حيث الوحدة بالجهات كما جعل المباحث المتعلقة بالادلة من حيث الاثبات راجعة الى احوال الاحكام من حيث الثبوت على ما قال الامام الغزالى فى معيار العلوم ان موضوع اصول الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين حاول التوضيح والتفصيل ولولا ان اطلاعى على كلام الامام فى هذا المقام بعد اشتهار النسخ وكثرتها لالحقتها بالكتاب انتهى كلام العلامة فى الحاشية المنهية ﴿ اقول الظاهر انه اعتراض على صدر الشريعة ويمكن حمله على المحاكمة بين الفريقين فتأمل ومن عكس الهداية بالاضلال وضعها فى حاشية الاتحاد والاختلاف ليظن الناظر هذه الحاشية انه اتام حجة ردا على العلامة ولا يخفى ان هذه المكيدة توصل الى ميدان الطغيان وقد شهد بطلانها العيان والبرهان قوله وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب الخ شروع الى تعيين المراد من الحكم الواقع فى عبارة المتن على انه قد يطلق ويراد به الخطاب وقد يطلق ويراد به اثره وهو الوجوب ونحوه اما بالحقيقة او بالاشتراك فاذا اريد به الاول يراد ثبوته بالادلة لازمة الثبوت العلمى واذا اريد به الثانى يراد به الثبوت الخارجى فينتفى غلبة الظن فى القياس وبهذا تبين ان المناقشة الآتية متوجهة الى الشق الثانى وسيأتى الاحتمالين ﴿ قال العلامة فى التلويح هذا كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشئ او انتفائه فيصح فى جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بتقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه انتهى كلامه ﴿ اقول لا بد اولا من ايضاح هذا الاعتراض مع شرح الجمل وقيودها فقوله فيصح فى جميع الادلة يعنى ان الادلة الاربعة كلها متساوية الاقدام فى افادة العلم بثبوت الشئ او انتفائه فلا يجوز التفريق اى تفريق البعض عن البعض كما فرق المصنف رحمه الله حيث قال المراد اثبات غلبة الظن فى القياس وقوله وقد اضطر الى ذلك آخر الامر فى مقام العلاوة اى والحال ان المصنف رحمه الله تعالى قد اقر على طريق الاضطرار بقوله فنقول فى الجميع اثبات العلم لنا او غلبة الظن بل معنى الدليل ما يفيد العلم بثبوت الشئ او انتفائه والاولى فى تقرير العلاوة الالزامية ان يقال على انه قد اقر به واعترف بحقيقة

ما اسلفناه حاصله ان الادلة الشرعية على ما قالوا معرفات وامارات فمعنى ثبوت الخطاب القديم بها انه يعرف بها وعلى تقدير التسليم اى لو تنزلنا الى ان اماءة الى حقيقة ان معنى العلل الشرعية ما يفيد ثبوت العلم بالشىء لنا وهذا المعنى لا يختلف باختلاف الحكم قدما وحدوثا واما افادة الوجود الخارجى فهو ليس معنى الدليل الشرعى بل هو شأن العلل الخارجية فلا حاصل للترديد وثانيا لابد من سقوط هذا الاعتراض وذلك يتوقف على مطالعة ما افاده صدر الشريعة فى باب القياس ونص عبارته هكذا كل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشىء يجعل العلل الشرعية كذلك واليه اهل السنة والجماعة حاصله ان الادلة الشرعية لها تأثير فى الاحكام الشرعية وافادة الثبوت الخارجى بطريق جرى العادة الالهية عند اهل السنة والجماعة على ما نقول قوله ونقول نريد فى الجميع اى فى جميع الادلة الشرعية الاربعة اثبات العلم لنا فيه احتمالان افادة العلم بثبوت الشىء او اعتقاده كما هو مبهم العلامة فى حديث الاضطرار او كون العلل الشرعية مؤثرة فى الشرع بمعنى كون الاحكام مضافة الى تلك العلل الاربعة فى ظاهر الشرع يؤيده قوله فى باب القياس الاحكام تضاف الى الاسباب فى مقام توجيه تعريف الاصحاب حيث قال العلة الشرعية هى المؤثرة وهى ليست بمؤثرة الا ان يقال بالنسبة الينا وهذا يدل على ان معنى كونها مؤثرة كون الاحكام مضافة اليها فى ظاهر الشرع وعلى كلا الاحتمالين لا يشك عاقل فى سقوط حديث الاضطرار وفى صحة ترديد صدر الشريعة ايضا ويما اشرنا اليه فى صدر

حاشية الترديد ايضا ﴿ قوله والتحقيق فيه ان المبحوث عنه فى العلم اضافته الخ يعنى ان ما ذهب اليه الجمهور من جواز تعدد موضوع العلم الواحد ليس بصحيح سواء كان فوق الاثنين او نفس الاثنين اما الاول فلان هذا التحقيق فى مقابلة القوم الذين ذهبوا الى تجويز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين فاذا كان مقتضى هذا التحقيق عدم الجواز على الاطلاق وعدم الجواز فوق الاثنين فعدم الجواز فى نفس الاثنين يستفاد من اولوية نقيض الوصل وبه اتضح وجه الوصل من العلامة فى التلويح ويمكن حمله على الشرطية على ان المقصود مفهومها فالمعنى تعدد الموضوع غير صحيح وان كان فوق الاثنين فالاثنينية الناشئة عن المضافين او عن الاضافة وهى اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فقوله فموضوع هذا العلم كلا المضافين اى فيكون موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام والا يلزم الترجيح بلا مرجح فيكون القول بتكثر الموضوع باعتبار الاضافة والنسبة المعنوية قولا ضروريا على ان المبحوث عنه هو النسبة

﴿ قوله فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم الخ يعنى ان لم يكن المبحوث عنه اضافة وهى اثبات الادلة للاحكام او ثبوتها بالادلة بل جعلت تلك الاشياء الكثيرة موضوعا لابد من

ردها الى الذاتى المشترك او العرضى بين تلك الاشياء كالمقدار للهندسة وكاللفظ الموضوع المشترك بين الكلمة والكلام فى النحو وكالدليل الشرعى المشترك بين الكتاب والسنة والاجماع والقياس فى اصول الفقه بناء على ان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم فالفاء فى قوله فاختلاف الموضوع للتعليل والمعنى لان اختلاف الموضوع فلا معنى لجعل تلك الاشياء الكثيرة موضوع العلم بل الموضوع ذلك الذاتى المشترك او العرضى فيكون القول بالتعدد والتكثر عندنا صادقا فيجب ان يكون الموضوع واحدا بوحدة العلم هكذا ينبغى ان يفهم كلام المصنف رحمه الله وان حرر مناط الحاشية ملاما على من شحن كتابه بعبارات العلامة والفاضل الجلبى وغلط فى مناط الحاشية ووضع عباراتهما دون مواضعها ﴿ ثم قوله والموضوع فيه بالحقيقة هو الاضافة وكذا قوله مفاد كلام المصنف رحمه الله ان موضوع اصول الفقه هو اثبات الادلة وثبوت الاحكام وكذا الاضافة به قول من لا علم ولا فهم له ولا تمييز عنده بين الموضوع والمحمول والجنس والنوع بل مقاصده الجمع والترتيب والسجع والتأليف من غير التزام الشعور الا ترى قولهم موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية فانه صريح فى ان المبحوث عنه فى العلوم هو العوارض الذاتية لا نفس الموضوع واما ترى قول صدر الشريعة حيث صرح بان المبحوث عنه فى اصول الفقه هو الاضافة فكيف يجوز ان تكون تلك الاضافة اى الاثبات والثبوت موضوعا وغير هذا عند كل صبى انه لا يبحث فى العلوم عن نفس الموضوع بل انما يبحث عن عوارضه الذاتية التى هى الاثبات والثبوت فى اصول الفقه ﴿ ثم اعلم ﴾ قد عرفت وجه اندفاع الاعتراض الاول من العلامة بما حققناه فى صدر هذه الحاشية واما اعتراضه الثانى اعنى قوله ثم ان فيما اورده من المثالين مناقضة بعضها ان محمولات مسائل الاصول ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او على التشارك بين اثنين وكذا التصور والتصديق للمنطق فاعتراض قوى واما قول من جهل واستخفى هذا الاعتراض سفسطة نشأت من قلة الانصاف وفساد الفهم وسوء الدراية فشوم محض لا يصدر الا ممن ليس له علم ولا فهم ولا له تمييز بين القوم والثوم والهدهد والبوم ولا عرفان له بفساد ما كتبه ﴿ بيان المناقضة ان المصنف رحمه الله قد صرح بان موضوع اصول الفقه الادلة والاحكام الشرعية جميعا فيلزم ان يكون الموضوع مطلق الادلة ومطلق الاحكام مع ان اعراضهما المبحوث عنها فى هذا العلم ليست من العوارض الذاتية بل من العوارض الغريبة لان اثبات الحكم قطعا او اثباته ظنا لا يلحق الدليل الشرعى لذاته او لامر يساويه او لا عمومه بل انما يلحق له بواسطة الامر الاخص وهو كونه كتابا او خبرا متواترا فى الاثبات قطعا وكونه خبرا واحدا او قياسا فى الاثبات ظنا وقد تقرر ان موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتية فلا يبحث فيه عن العوارض الغريبة فيكون مطلق الادلة والاحكام الشرعية موضوعا وغير موضوع فقس عليه

بيان التناقض فى المثال الثانى والفاضل الجلبى قد بين وجه التناقض باعتبار تكثر الموضوع وعدم تكثره ورجحه والراجح عندى ما بيناه بشهادة قول العلامة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل فتأمل فان قوله فى حاشية الحاشية وبالجملة لامخلص عن القول بكثرة الموضوع فى علم الاصول والا يلزم ان يكون المبحوث عنه الاعراض الغريبة يرجع الى مارجعناه ايضا ويمكن دفع الاعتراض الثانى بالتفرقة بين مطلق الادلة ومطلق الاحكام وبين الادلة المطلقة والاحكام المطلقة او بالتصرف فى قوله اثبات الادلة بالحكم بان يكون المراد اثبات الكتاب واثبات السنة واثبات الاجماع واثبات القياس ولا يخفى بعده لانه حينئذ من العوارض الذاتية لتلك الادلة الاربعة فيكون تكثر الموضوع باعتبار الاضافة المعروضة لا باعتبار نفس الادلة والاحكام لان الكتاب والسنة والاجماع والقياس لا يبحث عنها فى علم الاصول من حيث انه كتاب او سنة او اجماع او قياس بل انما يبحث عنها من حيث انها دليل شرعى مثبت للاحكام يترتب عليه ثبوت الاحكام ﴿ قوله فجوابه ان البحث عن الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح بها ويؤيد هذا الجواب مانقل عن قانون الشيخ ونص عبارته فى القانون هكذا الطب علم يبحث فيه عن بدن الانسان ولم يذكر فى التعريف الادوية والاشربة وبهذا يتبين ان موضوعه بدن الانسان ﴿ قوله احدهما ان الشىء مع تلك الحيثية موضوع الخ قد يراد انها اى الحيثية تعتبر فى الوصف العنوانى بحيث يكون بعض العوارض اللاحقة له باعتبار اتصافه بذلك فعلى هذا يندفع اعتراض العلامة المحقق فى التلويح وقد يراد بالحيثية سلب العروض فالمعنى ان الحيثية ليست من العوارض التى يبحث عنها فى العلوم وقد يراد ان الموضوع مع تلك الحيثية يصير شيئا واحدا وتلك الاعراض الذاتية لمجموع ذلك المركب وقول المصنف رحمه الله ولا يبحث عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن عوارضه الذاتية لا ما يبحث عنه وعن اجزائه يؤيد الارادة الثالثة على ما هو الظاهر وعليه اعتراض العلامة فى التلويح ﴿ ولا يخفى انه لا منافاة بين تقييدها الموضوعية الموضوع وبين كونها جزءا من مفهومه الاترى الى الناطق فانه قيد الحيوان والناطقية للانسان ايضا مع انه جزء من مفهوم الانسان ﴿ ثم ﴾ الموضوع اذا كان موضوعا بدون الحيثية فلا يخفى ما فيه واذا قيد بها فلا معنى لتقييده بها وكونها قيد الموضوعية الا لبيان الاعراض الذاتية وبيان اختلافها نوعا فيجوز ان يكون لعلمين موضوع واحد بسبب اختلاف الاعراض الذاتية التى يبحث عنها فى كل علم وبهذا اتضح لك ماادعاه المصنف رحمه الله من تشارك العلوم المختلفة فى موضوع واحد اما جوازه فلانه يصح ان يكون لشىء واحد اعراض ذاتية مختلفة بالنوع ولا جهالة فى نفس المحمولات وذواتها وانما الجهالة فى انتسابها الى موضوعاتها فيجوز اختلاف العلوم باختلاف المحمولات ايضا وسيأتى بيان الوقوع فى العلاوة الآتية

﴿ قوله ﴾ فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة الخ استشهاد لقوله فان الشيء الواحد له اعراض متنوعة ﴿ فلا يخفى ﴾ ان هذا الاستشهاد يدل على انه لا نزاع بين الاشاعرة والحنفية في تكثر الصفات الالهية وتعددها وفي اتصافه تعالى بالصفات الحقيقية وزيادتها وتوضيحه على ما في التلويح انه تعالى متصف بصفات كثيرة عند بعضها حقيقي كالحيوة التي هي ام جميع الصفات وكالقدرة وبعضها اضافي كالخلق وبعضها سلبية كالتجرد عن المادة وكل متصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة اذ لا شيء من تلك الصفات بلاحق له تعالى لجزئه لعدم الجزء له تعالى ولا لمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى امر منفصل وح اما يكون الكل مما لاحقا لصفة اخرى فيلزم التسلسل في المبادي وهو باطل بالبرهان المذكور في الكلام ﴿ قال ﴾ الفاضل الحلبي تعميم الصفات المذكورة للسلبيات لا يلائم هذه الحوالة اذ لا يجري البرهان المذكور في الكلام الا في الموجودات ﴿ اقول ﴾ المراد من البرهان المذكور هو برهان التطبيق وهو يجري في الامور النفس الامرية على ما حققه المحققون ﴿ ثم ﴾ اعلم ان النسخ القلمية قديمة كانت او حادثة والنسخ الطابعية هكذا ولا يضر ان يكون بعضها اضافية وبعضها حقيقية وبعضها سلبية متوافقة في اثبات الصفة الحقيقية وفي ذكرها ﴿ واما ﴾ الماكر الخادع الفاجر فقد اسقطها عن النسخة في التحفة حيث قال قوله ولا يضر ان يكون بعضها اضافيا وبعضها سلبيا ثم قال قال بعض الناظرين هكذا في النسخ المعتمدة الصحيحة بدون ذكر الحقيقة لان المقصود يتم بدونها وما في التلويح من قوله وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد فغلط ﴿ اقول ﴾ ايها الجاحد الكاذب المخادع كذبت وافتريت الناظر في وجدان النسخة المطلقة بدون ذكر الصفة الحقيقية فضلا عن وجدان النسخ المعتمدة الصحيحة ورفضت المقصود الذي لا يتم بدون الصفة الحقيقية في شريعة اهل السنة والجماعة وطريق التوضيح بما ما اصله ان الكلام في تنوع الصفات الحقيقية وتخصيصه انه لما كان المحل والموصوف واحدا بالذات لابد من تنوع صفاته واحتلالها بالذات ولا يخفى ان ثبوتها بواسطة صفة الحياة التي هي ام الصفات الحقيقية لا ينافي كونها ذاتية ومن عادة عادته الواهية الهالكة قوله واقول هذا قول حق لا ريب فيه فان هذا القول لدفع سؤال مقدر هو ان الكلام في العوارض الذاتية ومذهب الحنفية المختار عندك ان الله تعالى بجميع صفاته واحد ليس له صفة زائدة تكون عرضيا ذاتيا له سبحانه وتقرير الدفع ان الله سبحانه وان لم يتصف بصفات حقيقية زائدة على الذات لان صفاته عندنا غير زائدة لا على المعنى الذي اخترعه احداث الاشعرية لكنه متصف بصفات اضافية كالباقي و وسلبية كالتجرد الى قوله وزيادة الصفات مقطوع الامتناع ﴿ اقول ﴾ ايها المخادع الماكر

تريد من احداث الاشعرية العلامة صاحب التلويح والامام فخر الملة والدين الرازى وتقوم فى ميدان الاعتراض عليهما قيام الشجعان وتحوم حول دائرة الافتراض حوم الصبيان وتقوم فى بحر السفه وبهى الصفات عوم اهل الخسران فتعزى على عموم الحنفية بالافتراء عليهم بلا مروة وماشعرت ان هذا من اكبر الجنايات موجب للتعزيرات وتجاوزت عن الحد وابيت الاقرار بالحق الخالص وانكرت الصدق الصحيح ﴿ منها ﴾ ايها الشيخ المعين نقص عليك نكتة تمردات هذا الامين وهى ان سبب الايمان بالله عز وجل هو حدوث العالم والاقرار به ونص عبارة الامام فخر الاسلام فى اصوله هكذا وجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته مضاف الى ايجابه فى الحقيقة لكنه منسوب الى حدوث العالم تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين انتهى والمراد بالاسماء هو الحى العليم القادر وسائر اسمائه الحسنى والمراد بالصفات هى الحياة والعلم والارادة والقدرة وجميع صفاته العلى كذا فى شرحه كشف الاسرار وبهذا تبين لك المغايرة بين الاسماء والصفات الحقيقية واتضح وجوب الايمان بالله كما هو باسمائه وصفاته والمخادع الماكر لما انكر حدوث العالم كما صرح فى مولفاته امتنع عن الايمان بالله كما هو باسمائه وصفاته على ان حدوث العالم يقتضى ثبوت الصفات الحقيقية الزائدة قال برهان الموحدين سلطان الصوفية الزكية فى كتابه المسمى بالمحمدية * صفات حق مطالبدى * انكا اسماء مراتبدى * مقابل اكلر ايمدى * كل ايلدى استدعا اسم بمعنى ان الاعيان الثابتة غير قابلة الوجود بدون الصفات الحقيقية الزائدة اذ الاسماء الذاتية غنية عن العالم والاسماء الصفاتية حاكمة على العالمين بجميع الحقايق واتصافها بالوجود الخارجى يتوقف على اسطالب اعنى الصفات الحقيقية وبهذا التوفيق قد صرح الامام الربانى فى مكتوباته وهو من كبار الحنفية ومعنى عين تلك الصفات هو استهلاكها فى مرتبة الذات الاحدية اى التقدس عن كثرة الاسماء والصفات فى مرتبة الاطلاق وفى مرتبة اللاتعين وغيب الهوية والقائلون بتلك العينية يقولون لابد من الصفات الحقيقية الزائدة فى مرتبة التعينات والخلق والايجاد واليه الشيخ الاكبر قدس سره الاطهر مع حفظ المراتب مفصلا فى مصباح الحواشى على شرح الجلالى ﴿ قوله ﴾ على ان قولهم موضوع الهيئة العالم من حيث ان لها شكلا وموضوع علم اسماء اجسام العالم من حيث ان لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد علاوة لرزايته على الجمهور ﴿ قوله ﴾ فتضع الكتاب الخ ﴿ قال ﴾ فى التلويح تفريع على قوله يبحث عن كذا وكذا يعنى بسبب ان البحث فى هذا الفن انما هو عن احوال الادلة والاحكام تضع الكتاب انتهى ﴿ اقول ﴾ قوله فيبحث به عن احوال الادلة المذكورة ومايتعلق بها تفريع على قوله وعلم اصول الفقه

العلم بالقواعد التي يتوصل بها ولو قال في تعريفه العلم باحوال الادلة الشرعية لانحصر الموضوع بالادلة فعلم ان قوله متصح تفريع عليه بالاصالة ﴿ ثم ﴾ تقدير المقاصد في الكلام كما قدرناه لا بد لتصحيح الحصر الى القسمين كما قال والابحث الشرعي والموضوع ايضا من الكتاب ولا يخفى ان الالفاظ الدالة على المقاصد وان لم تكن من مقاصد الفن لكنها من مقاصد الكتاب على المختار فتدخل فيها مباحث الموضوع والتعريف فتقديره المقاصد لا يفيد في تصحيح الحصر

﴿ قوله ﴾ الركن الاول في الكتاب الخ تسمية المفعول بالمصدر على التوسع الشائع المشهور وقد يراد به تصوير اللفظ بالحروف وجمعها وقد يراد به جمع الكلمات في التلفظ او التدوين ولفظ الحروف يطلق على الحرف المسموع وعلى الحرف المكتوب اطلاقا حقيقيا على سبيل الاشتراك ثم غلب في عرف الشرع على كتاب الله تعالى ولما اشتهر استعمال القرآن في المقروء على السنة العباد فسر الكتاب به واختلفوا فيه فمنهم من اعتبر في تفسيره جميع الصفات ومنهم من اعتبر الانزال والاعجاز واليه الشيخ ابن الحاجب والمصنف اكتفى بذكر النقل في المصاحف تواترا لانه انما يبحث عنه في الاصول باعتبار انه اصل الاحكام الشرعية ولا يخفى انه اي كون القرآن اصلا للاحكام لا يتوقف على الاعجاز ولان الاحتراز عن جميع ما عداه حاصل بذكر النقل في المصاحف تواترا وايضا ان التعريف بالاعجاز ليس بتحديد وليس برسم اما الاول فلعدم اشتماله على الذاتيات واما الثاني فلان الاعجاز ليس لازما بينا له واخفى منه حتى لا يعرفه الا الآحاد من العلماء والاخفى لا يميز ما هو اجلى منه نعم كون القرآن معجزا من الضرورة الدينية لقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين الآية فكل احد يعلم انه لا يقدر احد على اتيان مثله فان له حلاوة ليس لغيره وتلك الحلاوة معلومة عند كل احد نعم تفصيل وجه الاعجاز كل آية آية ومعرفة واشتمالها على اعلى الطبقات من انواع البلاغة والفصاحة لا يعرفه الا الآحاد من العلماء ﴿ قوله ﴾ وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا الخ هكذا اشتهر في كتب مشايخنا الكرام اي ما نقل قراءته الينا تواترا او ما نقل الينا مكتوبا بين دفتي المصاحف متواترا كونه قرآنا فقوله بين دفتي قرينة لارادة متواتر القرآنية فلا يرد الاعتراض بالحديث المتواتر وايضا فرق بين اختصاص المجموع الذي هو المراد ههنا وبين اختصاص كل منها ﴿ قوله ﴾ فخرج به سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة الخ اما خروج سائر الكتب الالهية كالتورية والانجيل والزبور فقوله البناء على ان مصداقه هذه الامة المرحومة اما الاحاديث الالهية التي تسمى ربانية وقدسية على ما هو حكاية المعاني التي اوحاها اليه صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة المعراج بلا واسطة

المثالك فخارجة بقيد التواتر وكذا القراءة الشاذة خارجة بهذا القيد وما نقل آحاداً شاذ سواء صار مستفيضاً اولا وكذا الكلام النفسي خارج عن هذا التعريف وعن التعريف بالانزال ايضاً لانه صفة قائمة بذاته تعالى فلا يقبل الانزال واستدل على انهما يستلزم الحدوث (ثم) من لم يفهم المراد من هذا التعريف تردى وتحير كمن قرأ ايساغوجي ثم قال وما الواقعة في التعريفات مع كونها اشبه بالعرض العام مبني على مذهب المتقدمين من جواز التعريف بالاعم وهو التحقيق والمراد منه مجموع النظم والمعنى على ما هو ظاهر عبارة المشايخ وكما يخص اللفظ ما نقل والتواتر يختص به المعنى كما في الاخبار المتواترة المعنى وعلى ما اختاره المصنف رحمه الله هو النظم من حيث دلالته على المعنى انتهى ما كتبه في تحشية قول المصنف رحمه الله ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا (نبا) ايها الجاني الجافي توجهت الى تحشية التوضيح ثم وضعت حاشيتك بقولك محررة من النقائص سرقة عن تلك الحواشي متكفلة بحل المعقود والضبط في تحقيق الغامض والتدقيق الفائض وسميتها بحزامة الحواشي لازاحة الغواشي فهذه الفاظك الجالبة الكاذبة في صدر حاشيتك الهالكة المبعدة عن التوضيح قد اثبت فيها بما يتعجب منه كل فاضل ويكتسب به كل جاهل ابيت عن شرحه ومشيت على مشي لا يمشي عليه ادون الطلبة فانهم يقولون عموم كلمة ما غير موقوف على ما ذهب اليه القدماء لانها من الالفاظ العامة بالاتفاق بل يقولون لو بنى عمومها على ما ذهبوا ربما يتراءى انسلاخ الذاتي عن الذات بل يسئلون عن الملازمة ويستفسرونها بل يقولون اذا استلزم عمومها عموم التعريف لزم عموم جميع التعريفات في العالم وهذا كما ترى باطل بل يقولون كون القرآن عبارة عن النظم والمعنى مسئلة على حدة سيصرح بها المصنف رحمه الله بعيد هذا الدرس فانتظر بل يقولون كونه عبارة عن المجموع لا يقتضي عموم التعريف بل يقولون فرق بينه وبين العموم بل يقولون لو قطعنا الافكار والانظار عن جميع هذه الابحاث الواردة ان ما ذهب اليه القدماء من جواز عموم التعريف قد ابطله المصنف رحمه الله في تعريف الاصل فراجع بل يقولون تحميل العموم مبني على الغفلة عن قوله فخرج به سائر الكتب والاحاديث الآلهية والنبوية والقراءة الشاذة فانه ناطق بالمساواة ليتك سكت انت وهجرة الاقدام والاجتراء على تحشية التوضيح لانه بحر لا ساحل له فلا يدله من المهارة في الفنون العقلية والنقلية فلا يكفي الاكتفاء بما قيل او يقال او اعتراض اورد ومجرد الاكثار اي اكثار الدلائل مع جمع اليابس والرطب كجمع حمالة الحطب وان كان كافيا في ارائة الحضرة الى الطلبة وفي اغواء امثالك الذين يعرفون الحق بالرجال ولا يفرقون بين التوضيح والتلبيس الان هذه الكتابة امر ومقام التحشية امر آخر والاقدام اعتمادا على ان نقاد الفنون في هذه الديار قليلون ينافي الصلاح وان قنع به

نقض دليل اصحاب الخصوص بشهادة المبادرة الى التسليم بما حاصله ان الشبهة لا يفيدكم بل هو معارض بالاحوطية على انه اى العموم احوط واجمع اذ العامل بالعموم يخرج عن عهدة التكليف وذا لكن مراده نقض الدليل لايقدح عدم الاطراد لاحوطية لان احوطية العموم فى صورة الوجوب والتحريم يكفى فى النقض على ان الاحتياط فى الخصوص فى صورة الاباحة لا يضر للعلامة ولا يفيد للمستدل وكذا قولهم قد اشتهر ما من عام الا وقد خص منه البعض فالعموم مغلوب والخصوص غالب والمغلوب مجاز فيجب لان التخصيص فرع العموم وصحة هذا القسم عمومه بعد التخصيص فباقى وايضا كون المغلوب مجازا ممنوع على ان القول بالقضية القائلة اعنى ما من عام الا وقد خص اما كلية صادقة فيلزم بطلان نفسها لاشتمالها على العموم او مهملة فالتقريب ليس بتام ويمكن اعتبار الشق الاول مع تخصيصها بقوله تعالى والله بكل شئ عليم فلا تبطل نفسها فتامل تحقيقا ﴿ قوله ﴾ وعندنا وعند الامام الشافعى رحمه الله يوجب الحكم فى الكل الخ يعنى حكم العام قطعى عندنا اى يوجب الحكم فى كل ما تناوله على ان العموم معنى مقصود بين الناس شرعا وعرفا ووضعا اما وضعا فلان الواضع بالالفاظ انما وضعها للعموم كما وضع الخاص للخصوص واما عرفا فلان العقلاء ما طلبوا بالالفاظ العامة فى مقام طلب العموم كمن اراد ان يعتق عبيده يقول عبيدى احرار كما تعارفوا الالفاظ الخاصة فى مقام طلب الخصوص واما شرعا فبشهادة الخطابات العامة الواردة فى القرآن فعلى هذا استشهدوا بعموم الآيات وعموم الاحاديث بعموم الاحكام وبه توارثوا فى مقام الاحتجاج سلفا وخلفا ﴿ قوله ﴾ وقد قال على رضى الله تعالى عنه فى الجمع بين الاختين الخ فذهب الامام الثالث حضرت عثمان رضى الله تعالى عنه الى الجمع بين الاختين عملا بعموم قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم الآية حيث تدل بعمومها على حل وطىء كل امة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها او لا فقال على رضى الله تعالى عنه احلتهما آية وحرمتهما آية وهى قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين سواء كان الجمع بينهما بطريق النكاح او بطريق الوطى بملك اليمين فقد اشار الى ان المحرم فى باب التعارض بين المحرم والمبيح راجح والا يلزم تكرار النسخ على ان المجموع اعنى احلتهما وحرمتهما من مقول حضرت على رضى الله تعالى عنه حين اختلف مع حضرت عثمان رضى الله تعالى عنه وغير خفى ان نزاعهما مبنى على الاحتجاج بالعموم وعلى انه قطعى ايضا فقوله وقد قال على رضى الله تعالى عنه فى الجمع بين الاختين جملة حالية وضعت لاثبات توارث السلف وبيان احتجاجهم بالعمومات الواردة فى القرآن وكذا قوله وابن مسعود رضى الله تعالى عنه جعل قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ناسخا لقوله تعالى والذين الخ اى جعل آية الحمل عامة من حيث انها تتناول جميع الحوامل سواء كانت معتدة من الطلاق

او من موت الزوج وناسخة لآية التربص وغير خفي ان هذا الجعل يدل على ان حكم العام هو ايجاب الحكم في كل ما يتناوله وعلى ان الآية الواحدة يجوز ان تكون منسوخة في حق بعض الاحكام دون البعض ﴿ قوله ﴾ فقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه من شاء باهلته الخ هذا على عادتهم فانهم اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله تعالى على الظالم منا اي لعنة الله تعالى على الظالمين منا والمباهلة هي الملاعنة من باب المفاعلة ﴿ قوله ﴾ نزلت بعد سورة النساء الطولى الخ يعني ان سورة النساء القصرى نزلت بعد آية التربص في سورة البقرة وهي الطولى نزلت بعد اربعة اشهر وعشرا ﴿ قوله ﴾ وذلك عام كله اي النصوص الاربعة التي تمسك بها علي رضي الله تعالى عنه وابن مسعود رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاحتين والعدة عام وربما يتوهم من عبارة المتن والشرح عموم النصوص الاربعة على الاطلاق وليس كذلك بل كل واحد من النصين عام من وجه خاص من وجه فقوله تعالى واولات الاحمال عام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها وغيرها وخاص من حيث انه لا يتناول الا اولات الاحمال وقوله تعالى والذين يتوفون خاص بالنسبة الى الاول من حيث انه لا يتناول الا المتوفى عنها زوجها وعام من حيث انه يتناول المتوفى عنها زوجها الحامل وغير الحامل ثم آية الحمل بعمومها ناسخة حكم هذا النص الخاص اعني آية التربص بعد اربعة اشهر وعشرا فلا يرد بانه كيف يقال بان آية التربص خاص بل ربما قال انها عامة بحسب الواقع اذ هي متناولة للافراد التي هي متحققة الوجود من زمان النزول الى الازمنة الآتية وحاصل الجواب ان آية الحمل عامة من حيث انها تتناول جميع الحوامل سواء كانت معتدة من الطلاق او من موت الزوج وآية التربص خاصة من حيث انها تتناول حالا معينا من الموت والنزاع في الحامل فيكون آية الحمل عامة وهو المطلوب ﴿ قوله ﴾ لكن عند الشافعي هو دليل فيه شبهة الخ ونص عبارة فخر الاسلام هكذا قال الشافعي رحمه الله كل عام يحتمل ارادة الخصوص من المتكلم فتمكنت فيه شبهة فذهب اليقين بالشبهة وقد يقال ما من عام الا وتخيل فيه التخصيص وهذا معنى قولهم التخصيص شائع في العام فيصير ظنيا فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ﴿ قوله ﴾ وعندنا هو قطعي مساو للخاص الخ حاصله ان حكم العام قطعي مساو للخاص عندنا لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له ولانه لو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع لان خطابات الشرع عامة ولان الاحتمال الناشئ عن دليل لا يعتبر واحتمال الخصوص في العام كاحتمال المجاز في الخاص ﴿ قوله ﴾ وقيل ما هو الخ يعني لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع في العام بلا قرينة بل هو في غاية القلة والندرة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام فان لم يكن المخصص مقارنا موصولا بالعام بل كان متراخيا

يكون ناسخا ولا يكون مخصصا وقد كان الكلام في مخصص العام فبقي الكلام في المخصص الذي يكون
موصولا وهو في غاية القلة لا شيوع فيه فلا يكون قصر العام على بعض مسمياته شائعا ولا يكون التخصيص
الذي يورث الشبهة والاحتمال مستندا الى دليله وهو الشيوع ﴿ وهما بحثان اوردهما العلامة
في التلويح حاصل الاول ان مراد الشافعي رحمه الله في قوله التخصيص شائع هو قصر
العام على بعض مسمياته ولا شك في شيوعه بهذا المعنى بمعنى ان اكثر العمومات مقصور
على البعض سواء كان بغير مستقل او بمستقل موصول او متراخ فيورث الشبهة في تناول
الحكم لجميع الافراد في العام سواء ظهر له مخصص ام لا فيصير دليلا على احتمال الاقتصار على
البعض فلا يكون قطعيا ﴿ وجوابه ﴾ ان حاصل كلام المصنف رحمه الله قد كان على طريق
الاستفسار عن قولهم تخصيص العام شائع انهم اذا ارادوا الشيوع بدون قرينة فقد عرفت
انه يستلزم ارتفاع الامان من اللغة والشريعة بالكلية واذا ارادوا الشيوع مع القرينة فاما
ان يراد القصر او التخصيص بالمستقل بالكلام او بغيره او بالمستقل الذي هو الكلام متصلا
كان او متراخيا او بالكلام المتصل المستقل وغير ممنوع ان التخصيص بالاستثناء او العقل
او الحس او العادة او النسخ لا يورث الشبهة واذا ارادوا الاخير فنحن نساعد فيه انه يورث
الشبهة ولكن نمنع شيوعه وبهذا تبين لك انه ليس كلام المصنف رحمه الله ونزاعه في اطلاق
اسم التخصيص بل كلامه راجع الى الترديد والتحقيق سواء سمي تخصيصا او قصرا فقول العلامة
فله ان يقول قصر العام شائع تفريع دون المدار فقول الفاضل الجلبي وانت خبير لو صرفنا
يضر اذا وجه الكلام بما وجهه السيد السند قدس سره ﴿ والثاني ﴾ قوله ثم لا يخفى ان
قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص لا يستقيم الا ان يريد
بالمخصص الاول ما اورده الخصم وح لا فائدة في منع كونه مخصصا ﴿ اقول ﴾ قد عرفت
قد كان كلامه على طريق التماشي مع الخصم حتى يكون امره اتم عليه ﴿ ثم ﴾ اذا كان
مرادهم في تخصيص العام مطلقا اي سواء كان في الاحكام الشرعية او غيرها فيرد عليهم قوله تعالى
لله ما في السموات والارض والله بكل شيء عليم ان الله لا يظلم الناس شيئا ولا يظلم ربك احدا
الله خلقكم ثم يميتكم ثم يحييكم الله الذي خلقكم من تراب الله الذي جعل لكم الارض قرارا
واذا كان مرادهم في تخصيص العام الذي في الاحكام الشرعية فيرد عليهم قوله تعالى حرمت
عليكم امهاتكم واتقوا ربكم واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وغيرها من الآيات الخارجة عن العد
والاحصاء فقول الشافعية ما من عام الا وقد خص منه البعض وما من عام الا ويحتمل فيه التخصيص
فالعام على عمومه غير منقوض بالآيات السابقة وفرق بين شيوع التخصيص واحتماله
وكلام المصنف رحمه الله في الاول دون الثاني وبعد اللتيا والتي نقول موجب العام وحكمه قطعي

بلا احتمال التأويل والتخصيص واما مطلق الاحتمال فلا ينافى القطع بالمعنى المراد هنا وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل ومعنى قولنا موجبه قطعى ان المراد منه وجوب العمل به مع ترك ما يقابله ويعارضه بمعنى انه لا يجوز تخصيصه به فلا يجوز تخصيصه اذا وقع العام فى الكتاب بخبر الواحد لكونه ظنى الثبوت ولا بالقياس لكونه ظنى الدلالة فلا يجوز تخصيص قوله تعالى لا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه بقوله عليه السلام المؤمن يذبح على اسم الله سمى اولم يسم ولا بالقياس على الناسى كما ذهب اليه المالكية والشافعية واما كثرة وقوع التخصيص بالانواع المختلفة على حسب اقتضاء القرائن الصارفة لا تورث الاحتمال فى العموم المجردة الخالية عن القرائن فلا عبرة بها على ان كلامنا فى العام المجرد وكذا احتمال النسخ لا يورث ضعفا فى العام المجرد الذى كلامنا فيه على انه ليس بتخصيص

﴿ قوله فصـــل قصر العام على بعض ما تناوله الخ يعنى ان التخصيص فى الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته فى الارادة فيخرج عن التعريف بعض افراد التخصيص نحو اكرم هؤلاء العشرة الا زيدا فانه تخصيص الا انه ليس بقصر العام اذ العدد ليس بعام بل هو خاص كما سبق تحقيقه وفيه نظر وله جواب وقد يفسر باخراج بعض ما تناوله الخطاب اى تناوله على تقدير عدم المخصص وانتفائه ولا منافاة بين العموم وضعا وبين الخصوص ارادة ﴿ قوله وهو التخصيص الخ الضمير راجع الى المستقل فالتخصيص قصر العام على بعض مسمياته بمستقل مقارن فالصفة والشرط والغاية والاستثناء وبدل البعض ليس من باب التخصيص عندنا على انها غير مستقلة والمراد منه كلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون كلاما تاما بنفسه اى لا يفيد المعنى لو ذكر منفردا ومعنى قوله وهو التخصيص ان الصفة والشرط والغاية والاستثناء ليس بقاصر للعام على ما يقتضيه صيغة الفصل الذى هو للحصر توضيح المقام لو كانت الصفة قاصرة للعام لكان المراد من الرجال فى اكرم الرجال العلماء الرجال العلماء فيكون المعنى اكرم الرجال العلماء العلماء وفساده ظاهر وكذا الشرط لو كان قاصرا للعام لكان المراد من الرجال فى قول القائل اكرم الرجال اذا كانوا هاشميين الهاشميين ويكون المعنى اكرم الرجال الهاشميين اذا كانوا هاشميين وفساده ظاهر وكذا الكلام فى الغاية فيكون المراد من المسلمين فى اكرم المسلمين الى القرن الثالث المسلمين الذين فى احد القرون الثالثة فكان ضرب الغاية ضايعا وكذا الكلام فى البدل فيكون المراد من الرجال فى جاءنى الرجال اكثرهم الرجال الاكثر منهم فيلزم ان يكون بدل البعض بدل الكل من الكل وغير خفى ان كلا من هذه المعانى لا يفهمها احد من هذه التراكيب عرفا وسيأتى ﴿ قال العلامة المحقق فى التلويح وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعى رحمه الله وعند ابى حنيفة رحمه الله مجموع

الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت على سائر التقادير الى قوله وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك ﴿ قوله ﴾ وبهذا اى بحمل القصر على المعنى الاعم وهو مجرد الحكم على البعض والسكوت عن الباقي ﴿ قوله ﴾ يخرج الجواب من التخريج لان هذا الجواب انما كان على طريق الانتزاع والاستخراج عن المعنى المذكور في الشرح يعني كون الشرط للقصر بهذا المعنى هو المبنى في الجواب فالشرط اذا كان مع الجزاء يستفاد منهما الحكم على بعض التقادير مع السكوت عن سائر التقادير وهو مذهبنا وذهب الامام الشافعي الى ان المشروط هو عدم الحكم على جميع التقادير على ان التعليق قيد الحكم والجزاء فله اى للتعليق تأثير في عدم الحكم عنده ولا تأثير له في عدمه عندنا بناء على ان الحكم بين الشرط والجزاء وبهذا تبين لك ان المنطقيين مع الامام الاعظم رحمه الله والامام الشافعي رحمه الله مع اهل العربية وذلك لان المحكوم عليه في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود هو طلوع الشمس والمحكوم به هو وجود النهار عند المنطقيين بخلاف اهل العربية فان المحكوم عليه عندهم هو النهار والمحكوم به هو الموجود والشرط قيد الجملة مثل المفعول فيه فمعنى الشرطية السابقة عندهم النهار موجود وقت طلوع الشمس وهذا كما ترى يستلزم امتناع التقييض في بعض الصور وكذب بعض الشرطية الصادقة في الواقع ايضا فما ذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله والمنطقيون هو الحق ﴿ قال الفاضل الجلبي ﴾ لا يخفى ان هذا الاشكال عين ما ذكر في السؤال لا فرق بينهما الا في التعبير يعني ان الاشكال الثاني عين السؤال المصدر بقوله فان قلت لا معنى للقصر الا ثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا هو القول بمفهوم الشرط وهو خلاف المذهب اى خلاف ما ذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله فكيف يظن العلامة تغايرهما هذا توضيح اعتراض الفاضل الجلبي على التلويح ﴿ اقول ﴾ فرق بين الاشكالين اذ حاصل الاشكال السابق المصدر بقوله فان قلت اسم ان الاقرار بقصر الشرط والصفة اقرار به وفيهما وهو خلاف ما ذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله وحاصل الاشكال الثاني انه قد تقرر في موضعه ان مذهب الامام الشافعي ان الحكم في الشرطية انما هو في الجزاء والشرط قيد له ومذهب الامام الاعظم رحمه الله ان الحكم بينهما اى بين المقدم والتالي كما سبق فاذا عرفت هذا فاعلم ان القول بان الشرط قاصر للعام على بعض التقادير انما يصح على ما ذهب اليه الامام الشافعي لا على ما ذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله اذ لا حكم عنده في الجزاء حتى يكون الشرط قاصرا للعام بل الحكم مستفاد من مجموعهما وهذا معنى قول العلامة في التلويح وعند ابي حنيفة رحمه الله مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت على سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة انت من انت طالق وليس هو بمفيد للحكم على جميع التقادير فاعتر فانه

حاصل الجواب عن الاشكال المصدر بقوله فان قلت ان معنى القصر هو الدلالة على الحكم في البعض والسكوت عن الباقي فلا يلزم القول بمفهوم الشرط والصفة ويستخرج منه جواب عن الاشكال الثاني فحاصل الجواب عنه انه لا كان معنى القصر الدلالة على الحكم في البعض والسكوت عن الباقي ساعد هذا المعنى ما ذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله لان معناه ح ان الشرط اذا انضم مع الجزاء يستفاد منهما الحكم على بعض التقادير بدون الدلالة على الحكم في البعض الآخر وليس معناه ان مجرد الجزاء مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط قيد وقصر له على البعض ثم قوله وجواب آخر عطف على فاعل يخرج فحاصل الجواب الآخر ان معنى كون الشرط للقصر على بعض التقادير انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك وليس معناه انه مع التعليق ايضا مفيد للحكم على جميع التقادير والشرط قصر له ولا يخفى ان هذا الجواب قد استخرج عن جواب الاشكال المصدر بقوله فان قلت الخ ايضا وكذا الكلام في الاستثناء على ما سيجيء اى لا قصر هناك ايضا بل العام باق على عمومه كما كان لكن من المجموع يستفاد الحكم على الباقي بعد الاستثناء ﴿ وملخص الكلام ان الشرط عند الامام الشافعي رحمه الله موجب للحكم عند وجوده ورافع له عند عدمه فكان كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا بالنظم منطوقا ومفهوما فيكون الشرط تخصيصا عنده قاصرا للعام وعموم التقادير على البعض وعندنا انتفاء الحكم عدم اصلي مستند الى انتفاء دليل ثبوته وهذا معنى قوله ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلي اى ليس انعدامه حكما شرعيا مستفادا من النظم لان الشرط والجزاء كلام واحد يوجب الحكم على تقدير ساكت عن النفي والاثبات على تقدير انتفاء الشرط فلا يكون قاصرا له وبهذا تبين معنى اعتبار المشروط مع الشرط على ان المشروط بدونه ليس بكلام وقد سبق تحقيقه هكذا ينبغي ان يفهم ﴿ قوله واما الحس الخ يعني ان له مدخلا في ادراك التخصيص فله مدخلية في الاثبات والسلب ايضا فقصر العقل على البعض مبني على مقدمة وهي انه لو وجد القصر لا مس مه ولا يخفى ان القصر المذكور اى الحكم على البعض مع السكوت عن الباقي محمول على القصر بالكلام الذي لا يستقل كالشرط والصفة ونحوهما واما القصر بالعقل والحس اى القصر بالمستقل فهو غير ساكت عن الباقي بل يلاحظ به النفي ايضا وبهذا تبين معنى قول العلامة وفيه تسامح ووجهه ايضا فتأمل ﴿ قوله يقع على المتعارف الخ يعني لو حلف لا آكل رأسا يراد به ما هو المتعارف وان كان حقيقته رأس كل حيوان وذلك التخصيص قد كان بالعرف وفيه اشارة الى ان المراد من قوله واما العادة هو العرف على ما اشتهر عند الجمهور من ان العرف والعادة سواسية ههنا وقد يفرق بان العرف في الاقوال والعادة في الافعال واليه صاحب كشف الاسرار والمقصود ههنا ان ليس استعماله في كل رأس بمتعارف فخص منه

عالم

مالم يعهد اكله بشهادة الاكل به وعبارة جامع الصغير هكذا وان حلف لايشترى رأسا وفى نسخة لايأكل رأسا فهو على رؤس البقر والغنم خاصة عند الامام الاعظم رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله هو على رؤس الغنم خاصة انتهى وذلك لان الناس فى زمان الامام الاعظم رحمه الله كانوا يبيعون رؤس الغنم والبقر فى السوق ويعتادون على اكلهما فافتى على وفق عادتهم وقد كانت عادتهم فى زمان الصاحبين على اكل رأس الغنم فافتيا على وفق عادتهم وكذا الكلام فى لحم فيخرج عن موضوع المسئلة مالم يتعارف ومالم يحل اكله والمقصود من اتيانه بان عبارة جامع الصغير تشير الى ان العرف والعادة يكون قاصرا ومخصصا للعام والى ان المفتى يجب عليه ان يفتى بما هو المتعارف فى كل زمان وقصر ايضا وقع فيه على الدال وبهذا تبين لك معنى قول العلامة وباعتبار اختلاف الازمنة والامكنة خصه الامام الاعظم رحمه الله اولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة ﴿ قوله ويسمى مشككا الخ وفيه اشارة الى ان المدار فى تخصيص العلم هو التفاوت فى المصداق اى تفاوت صدقه على افراده بشدة وضعف او تقدم وتأخر وقد يعتبر التشكيك باعتبار اتصاف الافراد بالعوارض فينحصر وجه التشكيك فى الاولوية والاقدمية وذهب الجمهور الى ان وجوه التشكيك اربعة ومثلوه بالوجود وقالوا صدقه على الواجب تعالى اشد واقدم فهو كلى مشكك وفيه نظر وله جواب ومثل المصنف رحمه الله بالملوك والفاكهة على ان المقصود تصوير المسائل الفقهية ولايخفى ان المدبر ايضا عبد مادام المولى فى قيد الحياة كالمكاتب لان عتق كل من المدبر والمكاتب معلق على الشرط اى موت المولى واداء بدل الكتابة والمعلق عدم قبل ان الشرط كالمعدوم الا انهما انقصان فى وصف الرقبة فلايدخلان تحت قول السيد كل مملوك حر محمول على ما هو الاولى والكامل الملك رقبة ويدا ﴿ قوله يقع على العنب الخ وعبارة الامام محمد رحمه الله فى الجامع الصغير هكذا وان حلف لايأكل فاكهة فاكل عنبا اورمانا اورطبا اوقثاء اوخيارا لم يحنث لان هذه الامور من الاقوال القاصرة فيها معنى التفكه فقول المصنف رحمه الله يقع على العنب محمول على ماذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله بشهادة قوله اى قول جامع الصغير وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يحنث فى الرمان والعنب والرطب ايضا بناء على ان معنى التفكه موجود فيها بل هى من اعز الفواكهة اذ التنعم بها فوق التنعم بغيرها من الفواكهة والاصح ماذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله لانها مما لايتغذى بها منفردا حتى يستغنى بها فى قوام البدن فاوجب قصورا فى معنى التفكه على انه اى التفكه انما يكون بما لايتعلق به البقاء وقوام البدن والاشبه ان هذه المسئلة من مصداقات تخصيص العام بالعرف والعادة فيؤول كل على سبيل

التمكن عرفا وبعدها كمة في عرف الناس فهو داخل تحت البحث وموضوع المسئلة والا فهو
خارج عنه وعن المسئلة وكذا معنى التمكن من الاتيان كما لا يخفى اعلم ان قول المصنف رحمه الله
وهو التخصيص ليس معناه ان كل مستقل مخصص بل هو من باب قصر المسند على المسند
اليه على طريق الملاطفة والمعنى ان التخصيص لا يكون بغير المستقل عندنا ثم عممه اي
القصر بالمستقل من الكلام وغيره من العقل والحس والعادة واولوية بعض الافراد ونقصانها
كما سبق تحقيقه بحيث يندفع به زعم الخصم وبهذا تبين ان التخصيص المصطلح عند الحنفية
اعني قصر العام بالمستقل اخص من القصر اللغوي وهو الجنس ومن القصر الاصطلاحي
عند ارباب المعاني من قصر الموصوف على الصفة وقصر الصفة على الموصوف وقصر
الافراد وقصر القلب وقصر التعيين فله طرق وكل من هذه الطرق تخصيص يوجب الشبهة
في دلالة العام عند الشافعية ثم اختلفوا في العام بعد التخصيص فمنهم من قال انه مجاز في البعض
الباقي ومنهم من قال انه حقيقة في الباقي ومختار المصنف رحمه الله هو التفصيل حيث قال اذا
كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل فالعام حقيقة في الباقي موجبة بلا شبهة واذا كان
القصر بالمستقل سواء كان كلاما او غيره كالعقل والحس والعادة وتارة الافراد فهو مجاز من حيث
ان العام مقصور على الباقي وحقيقة من حيث التناول فهو حجة فيه شبهة ﴿ قال ﴾ العلامة
المحقق والنحرير المدقق ولننبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون
بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين الدلالة بنفسه على معنى
مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ متعين
للدلالة فهو عند وجود القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لذلك المعنى بمعنى
انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين ﴿ اقول ﴾ الظاهر ان هذه
الفائدة الجليلة التي وضعها العلامة هنا للاشارة الى الجواب عن نظره السابق اعني قوله وفيه
نظر لانه ان اراد الوضع الشخصي فهو ممنوع وان اراد به الوضع النوعي فاللفظ لا يصير بهذا
حقيقة وهذا سؤال يرد على المصنف رحمه الله واذا ذكر العلامة هذه الفائدة بصورة الجواب
اقوى السؤال السابق ان ارادة النوع في محل المنع في هذا البحث فالمؤاخذة الواردة
عليه واردة على العلامة فحاصل الفائدة ان الوضع النوعي قد يكون متعين الدلالة بنفسه
على معنى مخصوص يفهم ذلك المعنى من اللفظ دون واسطة القرينة فيكون حقيقة وقد يفهم
المعنى منه بواسطة القرينة لا بواسطة التعيين الناشئة من القاعدة فيكون مجازا وقد ينتزع
من تلك الفائدة الجليلة التي افادها العلامة جواب النظر السابق تلخيص الانتزاع وتوضيح
الجواب ان الوضع النوعي على قسمين احدهما الحقيقة وهو تعيين اللفظ للدلالة على معنى
بنفسه بواسطة القاعدة الدالة على ذلك التعيين فيكون العام موضوعا للباقي بوضع نوعي

بنفسه لا بواسطة القرينة واكثر تحقق من هذا القبيل غيرة ما فى الباب أن الانفهام بنفسه يكون فى ضمن قاعدة كلية وهى كل عام اقترن بالاستثناء ونحوه فهو موضوع للباقى وهذا بتوسط تلك القاعدة لا بالقرينة فالاقتران موجود فى الكلية التى يتوسطها الوضع والتعيين وشبههما المجاز اذ تعيين للفظ لانه فيه انما يكون عند القرينة لدفعه عن ارادة ذلك المعنى المتعين بواسطة القرينة والمصنف رحمه الله وان لم يصرح بالقسم الاوّل لانه هو المتبادر والمراد منه عند الاطلاق فيكون العام الذى اخرج منه البعض سواء كان ذلك الاخراج بالاستثناء او بالصفة او غيرهما من القسم الاول فيكون العام المخصوص موضوعا للباقى بالوضع النوعى المصرح فى القاعدة الدالة على التعيين هكذا ينبغى ان يفهم والعجب ان الفاضل الجلبى ومن تبعه من الخصم الذى قد شحن كتابه بعبارته لم يفهم مراد العلامة فى النظر السابق وفى الفائدة الجليلة التى ذكرت عقيبه ايضا اما فى الفائدة الجليلة فظاهر بوضعه مما قدمناه آنفا واما فى النظر السابق على هذه الفائدة فلان حاصله منع الحقيقة وتجويز المجاز حيث قال فاللفظ لا يصير بهذا حقيقة لان المجاز ايضا كذلك والفاضل الجلبى حمله على لزوم الاشتراك حيث قال فلا يلزم الاشتراك ﴿ فان قلت ﴾ انه يظن اتحاد النظرين مع الاغماض عن الفائدة ثم تبعه الخصم ﴿ قلنا ﴾ دعوى الاتحاد غير مسموع بعد وجود الفرق الواضح كما سيجيء واما حمل الفائدة على تتمة النظر السابق فله مانعان الاوّل قول العلامة فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يراد اللفظ بعينه بالتعيين او بان يدرج فى القاعدة الدالة على التعيين والمانع الثانى هو النظر الثانى فلا يمكن حمل الفائدة الجليلة على تتمة النظر السابق والا يلزم الشقاق بينه وبين تتمته كما لا يخفى ﴿ قال ﴾ لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز اعنى اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح الامام فخر الاسلام ﴿ قوله ﴾ هذا اشارة الى الجواب عن النظر الثانى الذى حاصله المعارضة بالغير فحاصل الجواب ان قول المصنف رحمه الله حقيقة من حيث التناول يجوز حملها على الحقيقة القاصرة بان يراد بعض الموضوع له على ما ذهب اليه الامام فخر الاسلام فى اصوله ﴿ قوله ﴾ لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز حاصله ان ارادة الحقيقة القاصرة غير جائزة فى كلام المصنف رحمه الله لوجود المانع وهو المقابلة اعنى قوله مجاز من حيث القصر اذ الظاهر منه هو المجاز المطلق والحقيقة القاصرة لا تقابله على انه لا اشارة الى الحقيقة القاصرة على ما زعمه المصنف رحمه الله وفيه نظر وله جواب ثم قول العلامة وقد يجاب بان الباقى ليس بعض الموضوع له الخ ابطال المعارضة الثانية بان العام الذى اخرج منه البعض لو كان حقيقة فى الباقى يلزم الاشتراك وتلك المعارضة من طرف الجمهور على المصنف رحمه الله وحاصل الجواب عنها ان المقصور على البعض سواء كان القصر بالمستقل

او بغيره حقيقة في الكل بحسب التناول وان اخرج البعض عن الدخول في الحكم على ما اختاره في فصل الاستثناء فقوله حقيقة معناه انه ليس بمشترك اوليس بمستقل باعتبار الوضعين حتى يلزم الاشتراك ولا يخفى انه دافعة للمعارضة الا انه غير نافعة في توجيه عبارة المتن اعني قوله مجاز من حيث القصر وحقيقة من حيث التناول اللهم الا باعتبار التصرف السابق في كلام العلامة وبه يندفع اعتراض السيد السند قدس سره فتأمل فان مقصود العلامة نفي تعدد الاستعمال حيث قال عدم ارادة البعض لا يوجب التغير اي التعدد في الاستعمال واما اطلاقه في الحقيقة فهو ناظر الى المقصورين اي المقصور بالمستقل والمقصور بغيره بوعده ﴿ قوله وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل ايضا حقيقة في الكل بحسب التناول فقوله ايضا معناه كما في المقصور بالمستقل فالجواب المنقول من ابن الحاجب كما انه نافع في توجيه كلام المصنف رحمه الله كذلك نافع في دفع المعارضة هذا على تقدير حمل قوله وقد يجاب بان الباقي نفس الموضوع له الخ على الجواب عن النظر الثاني اي المعارضة وعلى هذا الفهم قال السيد الشريف هذا الجواب لا يفيد المصنف رحمه الله لانه اي هذا الجواب يبين ان يكون حقيقة مطلقا وكلام المصنف رحمه الله انه حقيقة من وجه ومجاز من وجه لكن يندفع الاعتراض المذكور انتهى ومراده من الاعتراض هو المعارضة فالسيد الشريف يظن ان العلامة في صدد توجيه كلام المصنف رحمه الله بنقل هذا الجواب المذكور في مختصر ابن الحاجب ويمكن حمل قوله وقد يجاب الخ على الجواب عن استدلال المصنف رحمه الله مع يكون العلامة في صدد الاعتراض عليه اما على تفريقه بين المقصور بالمستقل وبغيره او على تفريقه بالجهتين بما حاصله اذا كان الباقي غير الموضوع له فاللفظ مجاز فتأمل فان مقصودي تعليم وجوه دقائق الابحاث على الاذكياء واستخراج الوجوه العقلية من كلماتهم التي هي المدار في تقرير القواعد الشرعية وذلك التقرير هو المدار في بقاء نظام العالم كما سبق ﴿ قوله على ما يأتي في فصل المجاز الخ من جواز كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن باعتبارين وهذا صريح وقد اعترف به العلامة في ذلك الفصل اي فصل المجاز الا انه حمل الاعتبارين على الوضعين وابا ما كان فمنع الاشارة من العلامة غير صحيح او محمول على طريقة الامام فخر الاسلام ﴿ ثم قول العلامة ومقصود اهل العربية بان الكلمة في وضعه الخ جواب عن قياس امام الحرمين حيث قال ان العام كتكرير الآحاد المتعددة على ما نقل اهل العربية ان معنى ابرجال فلان فلان الى ان يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه في تكرير الآحاد واذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقي مجازا فكذا هنا فيكون العام حقيقة في التناول وحاصل جوابه ان المتكرر قد استعمل في كل واحد واحد فصار كما اذا اخرج البعض عن الارادة بقي الباقي منصوصا فلم يتغير عن وضعه وما كمله ان تكرار

الآحاد كل واحد يدل على واحد فالمنكر مخصوص واما العام فدلالته على افراده على طريق الظهور على انه وضع للكل من حيث هو كل لا على طريق النص والمصوصة فالقياس عليه قياس مع الفارق ﴿ قوله لكن يختلج هناك فرق الخ الظاهر انه اعتراض عليهم ويمكن الحمل على بيان مرادهم يعني ان ما ذكره القوم من ان كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ليس على اطلاقه بشهادة ان الخطابات الشرعية التي خص منها الصبي والمجنون بالعقل كالخطابات الواردة بالفرائض قطعية وذلك بشهادة اجماعهم على تكفير جاحده أو بعد ما تبين لك ان المصنف رحمه الله قد استنبط هذا الفرق من اجماعهم على ان هذا العام يكفر جاحده فقولهم العام المخصوص بالمستقل ظني ليس على اطلاقه فلا يرد انه يجوز ان يكون قطعية الاحكام الشرعية بخطابات التي خص منها الصبي والمجنون وتكفير جاحدها انما هو بواسطة انعقاد الاجماع عليها لا لكونها ثابتة بخطابات لا شبهة فيها بل التخصيص اورث شبهة والاحكام انما صارت قطعية يكفر جاحدها بثبوتها بالاجماع وايس هذا من قبيل جعل ظني قطعيا بالاجماع حتى يرد انه بعيد جدا اوبالاجماع فقوله وهذا الفرق مما تفردت بذكره معناه استنبط هذا الفرق اي القول بان العام المخصوص بالعقل قطعي من اجماعهم على ان هذا العام يكفر جاحده كيف وكل من تلك الاحكام قطعية قبل تحقق الاجماع والاجتهاد كما في عصره صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ﴿ قوله لانه في حكم الاستثناء الخ الضمير المجرور راجع الى المخصص الذي يدل عليه المخصوص بالعقل فالمعنى ان المخصوص بالعقل اي افراده من العام ومن عمومه في حكم الاستثناء اذ المخصوص قد يطلق ويراد به المخصص وقد يطلق ويراد به المخرج من العموم ويمكن حمل الاستثناء على معنى المستثنى فالمعنى المخصوص بالعقل في حكم المستثنى وحذف في المخصوص اعتمادا على العقول ولا نقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة ونظائره دليل فيه شبهة اذ التخصيص بالعقل لا يورث فيه شبهة وان كانت جهات التخصيص فيه متفاوتة بناء على تفاوت الناس في العقول ثم لا يشكل في الموجبة الكلية اعني قوله وان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص واما السالبة الكلية اعني قوله وما لا فيها كلام وهو ان انتفاء التخصيص بالعقل في الخطابات الشرعية يتوقف على الاستقراء التام وهذا كما ترى ﴿ قوله واما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة اصلا الخ عبارة الكشف هكذا اختلفوا فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وابو عبد الله الجرجاني وابو ثور من متكلمي اهل الحديث وغيرهم الى انه لا يبقى حجة بعد التخصيص بل يجب التوقف فيه الى وقت البيان سواء كان المخصوص معلوما كما يقال اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة او مجهولا كما لو قيل اقتلوا المشركين ولا تقتلوا بعضهم الا انه يجب به اخص الخصوص اذا كان معلوما انتهى ولم يذكر المصنف

رحمه الله هذا الاستثناء وينبغي ان يذكره لان مذهب الامام الكرخي لايتم بدونه قال الامام فخر الاسلام معنى قول الكرخي يبطل الاستدلال بعامة العمومات لما دخلها من الخصوص اى باكثر العمومات وهي التي خص منها البعض وعليه الجصاص رحمه الله يقول لانه اى المخصوص ان كان مجهولا صار الباقي مجهولا وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا ولايدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى العام مجهولا والعام بعد التخصيص ليس بحجة مطلقا اى سواء كان المخصص معلوما او مجهولا هذا توضيح الدليل على ماذهب اليه الامام الكرخي وابو عبد الله الجرجاني وابو ثور من كبار اصحاب الامام الشافعي رحمه الله فالظاهر انه شامل على المستقل وغيره على ان الكل تخصيص عندهم فعلى هذا لايبقى شيء من افراد العام حجة الا قليلا وبهذا تبين لك ان قول الامام فخر الاسلام معنى قول الكرخي يبطل الاستدلال بعامة العمومات رد عليه ﴿ وقد يقال ﴾ ان نص الخصوص وهو الواحد مقطوع والا لكان اخراج البعض ابطالا للعام بالكلية اى لايكون تخصيصا له فاذا كان نص الخصوص مقطوعا كان العام حجة فيه وسلب الحجية بالكلية تناقض وانت خبير بما سبق من ان نص الخصوص مستثنى عندهم على مانص به صاحب الكشف فالاسلم في رد الكرخي ما اشار اليه الامام فخر الاسلام توضيح المقام ان الشرط والصفة والغاية وبدل البعض لايثبت حكما شرعيا مغايرا لحكم العام كما مر واما الاستثناء فالعام فيه مستعمل في العموم ولما قيد باخراج البعض فهم منه معنى مركب يصدق ذلك المعنى المركب على الباقي بالوضع النوعي الذي في المركبات فيحكم بحكم الصدر عليه وهذا معنى كون الاستثناء تكلما بالباقي بعد الاستثناء وذكر العام اشارة الى اخراج البعض والتعبير بهذا المقيد عن الباقي اشارة الى ان المستثنى متصف بحكم مغاير للصدر فليس حكم الصدر في الباقي موقوفا على حكم المستثنى بل وضع الكلام لهذا الحكم فهذا الحكم مقطوع وحكم المستثنى ايضا مقطوع لكن في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه بعلة توجد في ضمن هذا الحكم فلا يصح تعليل حكمه بعلة توجد في الباقي لانه يستلزم ابطال النص القاطع وبهذا تبين لك عدم قبول التعليل للصفة والشرط والغاية بخلاف الكلام المستقل اذ العام ليس بمقيد به بل هو مفيد لحكم الشرعي المخالف لحكم العام على مشاكلة المعارضة في بادي الرأي وتلك المعارضة قرينة على ان المراد بالعام بعض افراده ومخصصه ان العام يفيد الحكم بالوضع فلا يصح تعليله على مامر من ان التعليل يستلزم ابطال القطع وبهذا سقط مايتوهم وروده من ان المخصص كما انه يصلح للتعليل كذلك العام وذلك لان حكم المخصص قد ثبت اولا وحكم العام متوقف عليه وثبت بعده فلا يصح تعليله على وجه يتغير به حكم المخصوص الثابت وبهذا تبين اندفاع ما اورده الامام ابو الحسن الكرخي من ان الجهل بالعلة يوجب جهالة في العام فلايدرى كم بقي فيبقى الباقي مجهولا وذلك لان التعليل مجرد احتمال فلا يورث الا احتمال خروج البعض ولا يورث خروجه على

طريق القطع فلا يورث جهالة في الباقي ﴿ قوله فيصير عندنا كالعام الذي لم يخص عند الشافعي رحمه الله اي العام الذي خص منه البعض كالعام الذي هو غير مخصوص عند الامام الشافعي رحمه الله وعبارة الامام فخر الاسلام هكذا والصحيح ان العام يبقى حجة بعد الخصوص معلوما كان المخصوص او مجهولا الا ان فيه ضرب شبهة وذلك مثل الشافعي رحمه الله في العموم قبل الخصوص ويدل على صحة هذا المذهب اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم وصححه صاحب الكشف حيث قال فاطمة رضي الله تعالى عنها احتجت على ابي بكر رضي الله عنه في ميراثها من ابيها بعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية مع ان الكافر والقاتل وغيرهما خصوا منه ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها به مع ظهوره وشهرته بل عدل ابو بكر رضي الله تعالى عنه في حرمانها الى الاحتجاج بقوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة الحديث ﴿ ثم قول المصنف رحمه الله مثلا اذا كان افراده مائة مثلا يشير الى ان هذا التمثيل على طريق الفرض والتقدير فلا يرد ان المائة ليست بعلم وكفى بصحة التمثيل بها حاصله ان ما دون المائة لما كان افرادا متعددة متساوية من غير رجحان في مجاربة اللفظ المخصوص لم يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح واعترض عليه العلامة في التلويح من وجهين حاصل الاول منع الملازمة وتلخيصه ان الترجيح بلا مرجح انما يلزم اذا كان ثبوت العدد المعين من تلك الافراد المتساوية لذاته وذلك ممنوع اذ يجوز ان يكون ثبوته لامر آخر يرجح في المخصوص المعلوم فاخراج البعض معلوم وهو العشرة مثلا من المائة متعين ان المراد مجموع ما وراء المخصوص فلا يلزم الترجيح من غير مرجح من ثبوته وحاصل الثاني ان دليل المصنف رحمه الله اعني قوله كل واحد من الاعداد التي دون المائة مساو في ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح لو تم لم يثبت عدد معين من تلك الافراد المتساوية فلم يبق العام حجة اصلا بل يبقى مجملا موقوفا على البيان وان لم يتم بطلت عبارة المتن فلا دليل ﴿ ولما كان ﴾ جواب النظر الثاني ظاهرا بل حاصله ان الدليل المذكور في التوضيح وان اقتضى كونه موقوفا على البيان لكن الدليل الذي ذكرناه آنفا اعني قولنا اما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوصة منها البعض شائعا من غير نكير فكان اجماعا واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله لكن لا يسقط الاحتجاج به بنفس صحته مطلقا بل حل الشك في سقوطه واليقين لا يزول بالشك لم يتعرض لدفعه فكانه اشار الى ان النظر الثاني معارضة في مقابلة الاجماع ولما كان حاصل النظر الاول منع الملازمة في صورة المعلوم تشبثا به فقال وغاية توجيهه ان المراد انه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع وهو الحق اذ معنى تمكن الشبهة ان ثبوت ما وراء المخصوص ليس بطريق

القطع لاحتمال التعليل وبهذا اتضح لك ان الترجيح بلا مرجح وارد وهو يكون مخصوصا بالصورة المجهولة (والعجب من السيد السند قدس سره كيف تغافل عن قول العلامة وعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول وهذا القول صريح في ان قوله وغاية توجيهه الخ انما وضعه لدفع النظر الاول وكيف اعترض بان هذا التوجيه لا يندفع الايراد المذكور في صورة كون المخصوص مجهولا وكيف اعترض الفاضل الچلبي في حاشية الحاشية بورود اعتراضه على العلامة ويمكن حمله على وجه يعم على صورة المعلوم والمجهول ايضا بمعنى قوله وكل واحد مما هو دون الكل مساو في ان اللفظ مجاز فيه بمعنى يصلح لفظ الكل مجازا للكل واحد صلاحية اللفظ لكونه مجازا في كل واحد لاشتراكها فيها بعلاقة الكلية والجزئية اذ تعيين البعض له بالمجازية مع المساواة في العلة هو الترجيح من غير مرجح فقوله لانه ترجيح من التفصيل والحال انه لا رجحان في المجازية ولا في تعيين البعض بالحكم اي بالاسقاط له لاحتمال ان يكون غيره ساقطا فيدل الدليل المذكور على تمكن الشبهة من غير ان يصير العام مجملا موقوفا على البيان وفيه نظر وله جواب ﴿قوله﴾ حتى يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس الخ كلمة حتى تفريعية اي اذا كان العام المخصوص مشكوكا باصله فيما وراءه فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس قال العلامة في جواز التخصيص بالقياس اشارة الى ان العام المخصوص دون الخبر الواحد في الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد وذلك لانه مقطوع باعتبار اصله ودلالة معناه وانما الشك في طريقه فلا يعارضه القياس وعلل كون العام المخصوص دون خبر الواحد في التلويح بقوله لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما وقع الشك في اصله واحتماله فيجوز ان يعارضه القياس ولا يخفى انه مصادرة على المطلوب ويمكن دفعها بحمل الدليل على اللمي الا ان الاكتفاء ببيان العلة الدالة على فوقية خبر الواحد اسلم وابعد من المصادرة على المطلوب مع ان الشك في العام المخصوص معلوم الثبوت في عنوان المسئلة وملخص الكلام ان الضعف في خبر الواحد انما هو في الطريق لا في الدلالة على معناه وهو فوق العام المخصوص الذي هو المساوي للقياس او اضعف منه والتفريع المذكور في المتن يدل على انه اضعف منه فتامل واما الاستدلال بان المخصص لا يجب ان يكون مقارنا اي لا يجب ان يكون موصولا مذكورا عقيب العام للقطع بتراخي القياس عن الكتاب فضعيف اذ تخصيص القياس انما هو باخراج بعض افراد العام عن حكمه الحاقا له باصل منصوص في حكم مخالف لحكم العام لاشتراكهما في العلة فيكون المخصص ذلك النص وشأن القياس اظهار التخصيص والخصوص بذلك النص ﴿قوله﴾ لكن لا يسقط الاحتجاج به الخ اي بالعام المخصوص وذلك باجماع السلف على الاحتجاج به قال الامام فخر الاسلام ويدل على صحة هذا المذهب اجماع السلف على الاحتجاج بالعموم ويدل على وجود الشبهة فيه

اجماعهم على جواز التخصيص بالقياس وخبر الآحاد وذلك اى العام المخصوص دون خبر الواحد حتى صحت معارضته بالقياس وفي الكشف عن القاضي صاحب التقويم والذي عندي من مذهب السلف انه يبقى على عمومه بعد التخصيص في الفصلين جميعا ولكن غير موجب للعلم قطعا انتهى والمراد بالفصلين المعلوم والمجهول اى يبقى العام حجة في صورة كون المخصوص معلوما وفي صورة كونه مجهولا ايضا ﴿ قوله لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته الخ وجه صحة الاحتجاج بالعام المخصوص اى دليل الخصوص يشبه الناسخ بصيغته على انه نص قائم بنفسه فلا يجوز الحاقه باحدهما ويشبه الاستثناء بحكمه من حيث انه يدل على ان المراد اثبات الحكم فيما وراء المخصوص ومن حيث اشتراط المقارنة الا لتحقق الشبهة بالاستثناء من حيث انه بيان لتغيير وبالجملة لا يجوز الحاق دليل الخصوص باحدهما بعينه اى بالاستثناء عينا من غير اعتبار معنى النسخ فيه ولا بالناسخ عينا من غير اعتبار معنى الاستثناء فيه اذ في الالحاق باحدهما عينا ابطال لشبه الآخر بل وجب اعتبار دليل الخصوص في المخصوص المعلوم بالاستثناء المعلوم والناسخ المعلوم وفي المخصوص المجهول بالاستثناء المجهول والناسخ المجهول فوجب اعتبار دليل الخصوص في كل نوع من المشابهة بنظير ذلك النوع فيعتبر في شبه الاستثناء بحقيقة الاستثناء معلوما كان او مجهولا ويعتبر في شبه الناسخ بحقيقة الناسخ معلوما كان او مجهولا فاذا كان دليل الخصوص مجهولا فباعتبار جانب صيغته سقط دليل الخصوص وبقي حكم العام في جميع ما يتناوله اذ المجهول لا يصلح للمعارضة فلا يكون ناسخا وباعتبار جانب حكمه وهو كونه بمنزلة الاستثناء يمنع ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص لان جهالة المستثنى يوجب الجهالة في المستثنى منه فلا يخرج عن كونه حجة بالشك وكذا اذا كان دليل الخصوص معلوما فانه باعتبار الصيغة قابل للتعليل بناء على ان الاصل في النصوص هو التعليل فصار قدر ما تناوله العام مجهولا اى لا يعلم ما يتعدى اليه حكم الخصوص مما تناوله العام باعتبار صيغة النص وباعتبار الحكم لا يقبل التعليل لان هذا الدليل من حيث الحكم شبيه الاستثناء وهو التكلم بالباقي فصار قدر المستثنى كانه لم يتكلم به فكان عدما والعدم لا يعلل لان التعليل انما هو لتعدية الحكم الثابت في الاصل الى الفرع وما ليس بثابت لا يتصور تعديه ﴿ قال في التلويح فان قيل فيجب ان لا يصح تعليل المخصص اصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل بمعنى ان شبهه بالناسخ وشبهه بالاستثناء متساويان في اقتضاء عدم التعليل فلم لم يعتبره المصنف رحمه الله وحاصل الجواب ان شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضي صحة التعليل فهو الاصل في الناسخ وعدمه ثابت لمانع عارض وهو لزوم معارضة القياس للنص فلم يعتبر وبهذا تبين ما قيل قول المصنف رحمه الله لا يريد بقوله فلشبهه الاول الخ مغن عن هذا السؤال والجواب الا ان يريد توضيح ما ذكر فتأمل في وجه الاندفاع

والظاهر من سكوت الفاضل الجلبي عن الجواب بعد نقل هذا الاعتراض هو الارتضاء بوروده وقائله ﴿ قوله ﴾ على ان احتمال التعليل لا يخرجه من ان يكون حجة اه قد يجعل هذا جوابا عن الشبهة الواردة على القوم فالمعنى ان احتمال التعليل وان كان موهما للجهالة لكن لا يخرجه من الحجية على الاطلاق بحيث لا يبقى حجة اصلا اى قطعا وظنا كما زعمه المورد بل يخرجه عن وصف اليقين اى لا يرتفع الحجية مطلقا بل يرتفع وصف اليقين فلا يرد انه اذا لم يفترق المخصص بالمعلوم جهة لشبهه بالاستثناء كما هو رأى الجبائي ينبغى ان يبطل حجية العام المخصوص فان جهة بقاء الحجية فيه الشبهة بالاستثناء فقط وقد يجعل جوابا عن الشبهة الموردة من قبل الكرخي فى ابطال الاحتجاج بالعام المخصوص وليه صاحب التلويح وايا ما كان اى سواء كان جوابا عن الشبهة الواردة على القوم او عن الشبهة الموردة من قبل الكرخي ان شبهة الجهالة الناشئة عن التعليل انما تورث زوال اليقين دون الظن فيوجب العمل به وان لم يوجب علم اليقين وبهذا تبين لك معنى قوله فدخل الشك فى سقوط العام فلا يسقط به اى صار الدليل مشتبها فلا يبطل العام بمثل هذا الدليل المتردد بين الثبوت والعدم فاذا كان دليل الخصوص مترددا بينهما فاعلم انه كالمفقود المتردد بين الموت والحيوة فلا يورث عنه بالشك ولا يرث ايضا بالشك وبهذا تبين اندفاع المعارضة التى اوردها صاحب التلويح اعنى بها قوله فان قيل المخصص اذا لم يدرك علته فاحتمال التعليل باق على ما هو الاصل فى النصوص فاصلها ان كلام المصنف رحمه الله اى قوله على ان احتمال التعليل لا يخرجه عن كونه حجة لا يندفع الشبهة الموردة من قبل الكرخي ولا يندفع الشبهة الواردة على القوم ايضا ووجه الاندفاع ان هذه المعارضة لا تقتضى زوال الحجة عن العام المخصوص وانما تقتضى ايراث الشبهة فى الحجة على ما مر تحقيقه فتذكر بالتأمل الصادق ﴿ قوله ﴾ فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لابطال دليل العام حجة اه لان المجهول لا يصلح ان يكون معارضا للنص العام وان شئت قلت ان المخصص المجهول بطل فى نفسه اى لا يصلح ان يكون معارضا للنص العام لكن يورث احتمال الخصوص فلم يبق العام قطعيا والمخصوص المعلوم يورث الاحتمال لاحتماله التعليل لكن الاحتمال لا يبطل الوجود وبهذا تبين بطلان التوقف فى العام الى تفتيش المخصص والبحث عنه وقد يرما يعينك على فهم ذلك من تشبث سيدة النساء حضرت فاطمة الزهراء رضى الله تعالى عنها بعموم آية الميراث قبل السؤال عن المخصص فتذكر حتى يتضح عندك وجه جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص وتفتيشه على ما ذهب اليه الائمة الحنفية اختلفوا فيه فذهب الامام الغزالى رحمه الله والآمدى الى المنع عن العمل قبل البحث

عن

عن المخصص وهذا كما ترى ليس بصحيح وكذا دعوى الاجماع فيهما غير مطابق للواقع واما توجيه ابن الهمام صاحب الفتح حيث بين ان قول الامام الغزالى ونقله الاجماع مبنى على عدم الاعتماد على قول الصيرفى ومكابرة كيف لايكون مكابرة فان جواز العمل بالعام قبل البحث عن المخصص ليس مما تفرد به الصيرفى كما زعم ابن الهمام بل هذا ماذهب اليه القاضى البيضاوى وصاحب المحصول والائمة الحنفية ولم ينقل من واحد من الصحابة التوقف فى العام الى البحث عن المخصص ولا انكار واحد منهم فى ما اذا ان على من تشبث بالعام قبل البحث عن المخصص الا ترى ان سيدة النساء حضرت فاطمة الزهراء رضى الله تعالى عنها تشبثت بعموم الآية قبل البحث عن المخصص ولم ينكر احد من الاصحاب الكرام كما مر نقله من الكشف ومنهم من سلك مسلك التفصيل وقال ان الصحابة يجوز لهم العمل به قبل البحث عن المخصص والمجتهدون فى حكم الصحابة واما العامى فلابد له من التوقف واذا وجهنا قول الامام الغزالى محمول على العامى بالتكلف الا ان هذا التكلف لايصح دعوى الاجماع على ان هذا التفصيل مما قدمه بحر العلوم فى شرح مسلم الثبوت فتامل تجده ﴿ قوله ظهر من هذا الكلام الفرق بين المخصص الخ ﴾ وان شئت تفصيل الفرق على ما افاده ان عمل الناسخ هو رفع الحكم فاعتبار المعارضة والتعليل معه يؤدى الى اثبات التعارض بين النص والعلة وقد تقرر ان العلة مترتكة فى مقابلة النص اى لاتعارضه بخلاف المخصص فان التعليل معه انما هو على وضع دليل الخصوص وهو لايدخل تحت العام فالتعليل معه لايكون معارضا للنص على ان عمل المخصص انما يكون على وجه البيان دون المعارضة واذا عورض بما فى المتن من المعارضة فى المخصص انما قد يجاب بما مر مما يعجبك فى دفعها فتذكر وقد يجاب بما قاله الفاضل الچلپى حيث قال قلنا المعارضة المنفية هى المعارضة الحقيقية التى هى بمعنى الرفع بالمراء والمثبتة هى المعارضة الظاهرية التى هى بمعنى الدفع بالقال فلا اشكال وقد يفرق بان المخصص معمول فى معناه والمخصوص معمول فى بعض معناه ففيه اعمال الدليل وفى الناسخ اعمال الدليلين لكن فى زمانين وايضا ان المنسوخ باطل بالكلية بخلاف المخصوص فانه غير باطل وغير مرفوع بل معمول فى مستقبل الزمان وايضا ان التخصيص وارد فى الاخبار والاحكام والنسخ لايرد الا فى الاحكام وايضا التخصيص لايرد الا على العام واما النسخ فعام الورود اى وارد على العام والخاص وان كانا متشاركين من حيث ان كلا منهما بيان ما لا يراد باللفظ وان التخصيص يجب ان يكون متصلا عندنا والنسخ لايكون الا متراخيا وانه قد يكون بادلة السمع وقد يكون بغيرها والنسخ لايكون الا بالسمع ﴿ ثم الظاهر من

نعم بعد التنقيح اعني قوله فظهر هنا فرق بين التخصيص والنسخ هو بتقريب باعتبار ان
دليل الخصوص يقبل التعليل ودليل النسخ لا يقبله ثم لا يحتاج الى حديث الرفع والدفع فليتأمل
في ربط السوق بالسوق هكذا ينبغي ان يفهم هذا البحث فلا اعلى من يحل واستغنى ثم
تردى حيث قال واما القول بان كونه حجة لاحتجاج الصحابة وغيرهم به شائعا فكان اجماعا
فيحتاج الى اثبات ذلك منهم وانه صعب خصوصا في المجهول وكيف تجوز نسبة مخالفة الاجماع
لمثل الكرخي الامام العظيم الشأن الورعي انتهى التردي ۞ اقول عبارة الامام فخر الاسلام
في اصوله هكذا والصحيح من مذهبنا ان العام يبقى حجة بعد الخصوص معلوما كان المخصوص
او مجهولا وذلك مثل قول الشافعي في العموم قبل الخصوص ويدل على صحة هذا المذهب اجماع
السلف على الاحتجاج بالعموم واما الكرخي فقد احتج بان ذلك الخصوص اذا كان مجهولا اوجب
جهالة في الباقي الى آخره ۞ فانظر الى عبارة الامام البارع في فن الاصول والفروع وفن
الكلام فقد جعل قول الكرخي مقابلا لاجماع السلف الذي هو مذهبه صاحب الكشف وقد اسلفنا
ما ينبهك على فهم ذلك وفصلناه غاية التفصيل بحيث يعم صورة المجهول والمعلوم فاعجبني
قوله كيف يجوز نسبة مخالفة الاجماع بمثل الكرخي الورعي كيف تصدى للتطبيق مع الغفلة
عن قول الكرخي فصار بمنزلة جهالة مخصوص وعن قوله فكان مجملا فيجب التوقف مع ان لازم
هذا الكلام هو مخالفة الاجماع (فان قلت فرق بينه وبين لازمه قلنا هذا الفرق لا يدفع خرق
الاجماع فلا ينفع للامام الكرخي الا ترى الى سيدة النساء حضرت فاطمة الزهراء رضي الله
تعالى عنها احتجت بعموم آية الميراث ولم ينكر احد من الصحابة احتجاجها مع ظهوره وشهرته
والى سيد السادات حضرت علي رضي الله تعالى عنه احتج بعموم آية او ما ملكت ايمانهم وكان
ذلك مشهورا فيما بين الصحابة ولم يوجد له نكير وكذا الاحتجاج بالعمومات المخصوصة منها
مشهور من الصحابة ومن بعدهم بحيث عد انكاره من المكابرة فكان اجماعا فمن انكر الاجماع
فقد خرق الاجماع وغفل عن مذهب الامام الكرخي وعما اورده صدر الشريعة في التنقيح
نقلا عن اصول الامام فخر الاسلام وهو قد اورده من دلائل الامام الكرخي الذاهب الى ان
المجهول مجمل فيجب التوقف الى ان يأتي البيان واجاب الامام فخر الاسلام من طرف الاجماع
بان هذه الجهالة لا تتعدى الى العام المخصوص وذلك لانه لا يجوز الحاق دليل الخصوص بالاستثناء
بعينه ولا بالناسخ بعينه لان حكم الناسخ هو العمل اذا كان معلوما وامتناع العمل اذا كان مجهولا
وحكم الاستثناء انه اذا كان مجهولا لا يوجب جهالة المستثنى منه واذا كان معلوما يبقى
الباقي على ما كان قطعا فالالحاق باحدهما بعينه ابطال الشبه الآخر فيجب ان يعتبر دليل
الخصوص في المخصوص المعلوم بالاستثناء المعلوم والناسخ المعلوم وفي المخصوص المجهول
بالاستثناء المجهول والناسخ المجهول فصار دليل الخصوص مشتبها لتردده بين البقاء والزوال

فلا يبطل

فلا يبطل العام المخصوص بمثل هذا الدليل المتردد اذ اليقين لا يزول بالشك وقد مر التفصيل
فى الاسير بدعليه ﴿ قوله وهما مسائل من الفروع الخ اى فى مقام العمل بالاستثناء المحض والنسخ
المحض وفى مقام العمل بالشبهين وما اخذ الحظ منهما مسائل من الفروع والمراد من اخذ الحظ من
الشبهين هو دليل الخصوص اى الدليل المتردد بين النسخ والزوال ولا يجوز الحاقه بالاستثناء
بعينه ولا بالناسخ بعينه والا لزم ابطال الشبه الآخر ولا يبطل حجية العام المخصوص فى الفصلين
على ما مر تحقيقه ويدل على صحة هذا المعنى قوله تناسب ما ذكر من الاستثناء والنسخ والتخصيص
﴿ ثم التصرف فى الكلام اذا كان فيما كان الاول ساكتا عنه فهو تقييد وحكمه العمل بالقيد
لا بالاصل اى الكلام الاول واذا كان قصرا لما تناوله اللفظ ظاهرا فهو تخصيص وحكمه العمل
بالاصل وهو المخصوص منه واما الفرق بين الاستثناء والنسخ فقد سبقت الاشارة اليه من
ان الاستثناء غير مستقل بنفسه وارد متصلا فى الاخبار والاحكام واما النسخ فهو مستقل بنفسه
وارد متراخيا فى الاحكام خاصة وكذا الفرق بين الاستثناء والتخصيص ظاهر على ما مر من
ان التخصيص يقبل التعليل والحكم بخلاف الاستثناء فانه لا يقبل التعليل ولا حكم فيه وفى
هذا القدر كفاية فى تكميل الفوائد اللائقة النافعة فى هذا المقام ﴿ قوله نظير الاستثناء اذا
باع الحر والعبد بثمن الخ اى يتصح فى مادة وصورة اذا جمع فيها بين حر وعبد بثمن اى بثمن
واحد والمراد بالثمن الواحد عدم الفصل فاذا فصل بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة
صح فى العبد كذا فى الكشف وغيره ﴿ قوله لان احدهما لم يدخل فى البيع الخ لان الدخول
تحت العقد انما يكون مع وصف المالية والتقوم وذلك الوصف لا يوجد فى الحر فلو جاز العقد
فى العبد وذلك انما يجوز بحصته من الثمن بان قسم على قيمته وقيمة الآخر فصار البيع
بيعا بالحصة ابتداء والا يجوز بيعه بالحالة كما اذا قال بعت منك هذين العبدين الا هذا
بما يخصه من الالف فانه لا يجوز للجهالة كذا ههنا كذا فى الكشف ملخصا ﴿ قوله ولان ما ليس
بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع الخ وجه آخر فى اثبات بطلان العقد على وجه الاستقلال
بشهادة اعادة اللام وفى الكشف وانما جعل قبول العقد فى احدهما شرطا لقبول العقد
فى الآخر اذا صح الايجاب فيهما لئلا يكون المشترى متعنتا الضرر بالبائع فى قبول العقد
فى احدهما دون الآخر وذلك بعدم انتظام بصحة الايجاب فى احدهما وصار هذا كما اذا
اشترى عبدا او مكاتبا او مدبرا فالعقد يفسد فى المدبر ويبقى صحيحا فى العبد كذا هنا
وابو حنيفة رحمه الله يقول لما جمع بينهما فى الايجاب فقد شرط فى قبول العقد فى كل واحد
منهما قبول العقد فى الآخر بدليل ان المشترى لا يملك قبول العقد فى احدهما دون الآخر
واشتراط قبول العقد فى الحر فى بيع العبد شرط فاسد والبيع يبطل بالشرط الفاسد وقولهما

ان هذا عند صحة الايجاب قلنا عند صحة الايجاب فيهما يكون هذا شرطا صحيحا ونحن انما ندعي الشرط الفاسد وذلك عند فساد الايجاب لان هذا الشرط باعتبار جمع البائع بينهما في كلامه لا باعتبار وجود المحلية فيهما وبهذا تبين لك ان سؤال صاحب التلويح بقوله فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري ملحقا الضرر بالبائع في قبول احدهما دون الآخر باضافة الملحق على صيغة اسم الفاعل الى الضرر كلام من جانب الصاحبين مأخوذ من الكشف وكذا قوله واجيب بان الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فهو شرط صحيح مأخوذ منه ايضا واما قوله وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وما ذكر لا يدفع المنع ردا على صاحب الكشف مقاومة او اشتباه بين التعليل اي تعليل الاشتراط باعتبار جمع البائع بين الحر والعبد في كلام البائع الذي هو المدار في لزوم الشرط الفاسد وبين التعليل باعتبار وجود المحلية فيهما الذي ليس بمدار في لزوم الشرط الفاسد ومعنى قول الامام الاعظم رحمه الله يصير شرطا لقبول الصحيح كما في التنقيح بمعنى ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع باعتبار جمع البائع بينهما في الكلام وقت انشاء العقد لا باعتبار وجود المحلية فيهما ويدل على صحة هذا المعنى عنوان المسئلة اعني قولهم اما نظائر الاستثناء فما اذا جمع بين حر وعبد وعنوان الجواب ايضا اعني قولهم وابو حنيفة رحمه الله يقول لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول العقد في كل واحد منهما قبول العقد في الآخر بدليل ان المشتري لا يملك قبول العقد في احدهما دون الآخر واشتراط قبول العقد في الحر في بيع العبد شرط فاسد والبيع في الشرط الفاسد باطل اعجبني نظر العلامة اذ هو نفسه قد قال صيرورة ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع بالشرطية السابقة حيث قال وذلك لانه لما جمع بينهما في الايجاب فقد شرط في قبول كل واحد منهما قبوله في الآخر وهذه الشرطية ناطقة بان ما ليس بمبيع انما يكون شرطا لقبول المبيع باعتبار جمع البائع في الكلام اي في انشاء العقد فمنع الاشتراط مكابرة غير مسموعة ولا شبهة في لزوم البيع بالحصة ابتداء وصيرورة ما ليس بمبيع شرطا بالنسبة الى العبد المضموم وكذا لا شبهة في لزوم الفساد من التعليلين المذكورين في المتن وقد يحمل البطلان على ارادة بيع المجموع من حيث هو مجموع على ان المركب من المال وغيره ليس بمال فقوله يبطل البيع يكون على اطلاقه وقد يراد بالباطل الفاسد على ان المحتاج الى البيان هو العبد المستثنى فيكون الكلام من باب اطلاق الخاص على العام ﴿ قوله ونظير النسخ ما اذا باع عبدين بالف الخ لما كان النسخ مستقلا بنفسه معارضا للاول اقتصرت الجهالة على دليل الخصوص وبقي العام كما كان ونظيره في الفروع ما اذا باع

عبدين بألف ومات احدهما قبل القبض او استحق او وجد مدبرا او مكاتبا يبقى العقد صحيحا فى الآخر لانهما دخلا تحت العقد ثم خرج احدهما لتعذر التسليم بسبب حل له فيكون العقد صحيحا فى الآخر بحصته وليس مدار الفرق الدخول ثم الخروج لوجوده فى نظير الاستثناء ايضا بل هو على الاستقلال كما فى النسخ وعدمه كما فى الاستثناء كما اشرنا اليه فى صدر الحاشية

﴿ قوله ونظير التخصيص ما اذا باع عبدين بألف على انه بالخيار فى احدهما الخ ﴾ اى نظير دليل الخصوص مسئلة خيار الشرط اى الخيار بسبب الشرط ولا يخفى ان الخيار لا يمنع الدخول فى الايجاب ويمنع الدخول فى الحكم فصار فى السبب نظير دليل النسخ وفى الحكم نظير دليل الاستثناء فاما دوام العقد فى المشروط الذى فيه الخيار باعتبار ان الحكم معدوم على ما مر من ان الخيار مانع الدخول فيه قال الامام فخر الاسلام قال فى الزيادات فى رجل باع عبدين بألف درهم على انه بالخيار فى احدهما ان البيع لا يصح حتى يعين الذى فيه الخيار ويسمى ثمنه واما اذا اجمل الثمن ولم يعين الذى فيه الخيار او عين احدهما ولم يعين الآخر لم يجز البيع لان الخيار لا يمنع الدخول فى الايجاب ويمنع الدخول فى الحكم فصار فى السبب نظير دليل النسخ وفى الحكم نظير الاستثناء وبهذا تبين ان مقصوده تشبيه مسئلة خيار الشرط بدليل الخصوص باعتبار العمل بالشبهين ولا يعتبر فيه جهة الفساد فقط ولا جهة الصحة فقط بل ينبغى ان تعتبر الجهتان على ما هو المشهور فى رعاية الشبهين ﴿ قوله وهذه المسئلة على اربعة اوجه ﴾ احدها ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين الخ وهى عبارة صاحب الكشف عند قول الشيخ البزدوى واذا باع عبدين فمات احدهما قبل التسليم هكذا هذه المسئلة على اربعة اوجه احدها ان لا يعين الذى فيه الخيار ولا يفصل الثمن بان قال بعت هذين العبدين بألف على انى بالخيار فى احدهما ثلثة ايام وفى هذا الوجه فسد البيع اما لجهالة المبيع فلانه اذا اشترط الخيار فى احدهما بغير عينه لزم العقد فى الآخر وهو مجهول والملك لا يثبت فى المجهول ابتداء واما لجهالة الثمن لان حكم العقد لو ثبت فى الذى لا خيار فيه يثبت بحصته من الثمن ابتداء لما بينا انه فى حق الحكم بمنزلة الاستثناء وهى مجهولة وجهالة الثمن يمنع صحة العقد والثانى ان يفصل الثمن ولا يعين الذى فيه الخيار بان قال بعتهما بألف كل واحد منهما بخمسمائة على انى بالخيار فى احدهما ثلثة ايام وهو فاسد ايضا لجهالة المبيع لان المبيع يلزم فيما لا خيار فيه وهو مجهول لا يمكن الزام البيع فيه وصار كما لو قال بعت هذين العبدين الا احدهما بخمسمائة والثالث ان يعين الذى فيه الخيار ولا يفصل الثمن بان قال بعتهما بألف على انى بالخيار فى هذا بعينه ثلثة ايام وحكمه الفساد ايضا لجهالة الثمن لما ذكرنا فى الوجه الاول وصار كانه قال بعتهما بألف الا هذا بحصته من الالف فيبقى ثمن الثانى مجهولا كذا ذكر فى عامة الكتب والرابع ان يعين الذى فيه الخيار ويفصل الثمن بان قال بعت منك هذين

العبدين بالف درهم كل واحد بخمسمائة على انى بالخيار ثلثة ايام فى واحد بعينه يصح العقد
فى هذا الوجه لزوال الجهالة بالكلية ثم فى الفصول الثلاثة عملنا بشبه الاستثناء فلم نجوز البيع
عند عدم التعيين واعلام الحصة كما ذكرنا وفى الفصل الرابع عملنا بشبه الناسخ فجوزنا البيع
ولم نجعل قبول العقد فى الذى جعل فيه الخيار شرطا فاسدا فى الذى لزم العقد فيه كما
جعلناه فى بيع الحر والعبد عند تفصيل الثمن على قول الامام الاعظم رحمه الله ﴿وتلخيص﴾
الفرق بين هذه الوجوه اما عدم امكان العمل بالشبهين فى الوجهين الاولين فلان العمل
بهما يؤدى الى سقوط شرط الخيار ولزوم العقد فى العبدين لان دليل النسخ اذا كان مجهولا
سقط بنفسه واذا سقط شرط الخيار لكونه مجهولا لزم العقد فى العبدين وهذا خلاف مقصود
المتعاقدين فلا يجوز واما فى الوجه الثالث فلان العمل بشبه النسخ فيه يوجب لزوم العقد
فى الذى لا خيار فيه وشبه الاستثناء يوجب الفساد فلا يثبت الجواز بالشك واما فى الوجه
الرابع فشبه الاستثناء يوجب الجواز ايضا لانه استثناء معلوم كما ان شبه النسخ يوجب ذلك
اى الجواز فكان فى القول بالجواز فيه عمل بالشبهين وبهذا تبين التدافع بين قوله فارعاية
الشبهين قلنا ان علم محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وبين قوله ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء
حتى يفسد بالشرط الفاسد اذ شبه الاستثناء يوجب الجواز فى صورة الاستثناء المعلوم وايضا معنى
رعاية الشبهين انه اذا تحقق جهة مفسدة فى مسئلة لا يعتبر جهة جهة الصحة فقط ولا جهة الفساد
فقط بل لابد من اعتبار الجهتين فيترتب الفساد على جهة الفساد ويترجح جانب الصحة بقوة
المعنى لا بتعدد الجهات هذا اى توهم التدافع على الظاهر من ان هذا فى قوله ولم يعتبر هنا
شبه الاستثناء اشارة الى الصورة الاولى كما ذهب اليه العلامة فى التلويح ويمكن صرفها الى
الوجوه الباقية فتقرير السؤال ح انه هل يمكن العمل بالشبهين فى سائر الوجوه اجاب
انه لا يمكن العمل بهما اذ بعضها يؤدى الى سقوط شرط الخيار ولزوم العقد فى العبدين كما
فى الوجهين الاولين وهو خلاف مقصود المتعاقدين فلا يمكن العمل بالشبهين وكذا الجواب فى
فى الوجه الثالث لان العمل بشبه النسخ يوجب لزوم العقد فى الذى لا خيار فيه والعمل
بشبه الاستثناء يوجب فساد العقد فلا يمكن العمل بهما وفيه نظر وله جواب وكذا فى قوله
واذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة فى الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد فى الجميع
نظرا على ما سبق وله جواب فتامل حتى يتضح عندك وجه اختصاص الجواز بالصورة
الاولى دون الترجيح بتعدد الجهات كما ذهب اليه صدر الشريعة وبالصورة الرابعة
كما ذهب اليه صاحب الكشف كما سبق حيث قال شبه الاستثناء فى الوجه الرابع
يوجب الجواز على انه استثناء معلوم كما ان شبه النسخ يوجب ذلك اى الجواز
فيه عمل بالشبهين بخلاف سائر الوجوه الا ان صدر الشريعة عبر عن الصورة

الرابعة

الرابعة الكشفية بالصورة الاولى حيث قال احدهما ان يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذاك بالفين هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار فى ذلك ويمكن ان يقال الحكم بالفساد فى الصور الباقية بالنظر الى الشبهين ايضا بمعنى ان الشبه بالاستثناء اقتضى الفساد والشبه بالنسخ اقتضى الصحة فتعارضا فوقع الشك والجواز لايثبت بالشك فيرجع الى الاصل اى عدم الجواز وعدم ثبوت الملك للمشترى وبهذا تبين اندفاع الاضطراب او توهمه بين قوله شبه النسخ يوجب الصحة فى الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد فى الجميع بناء على ان الصحة لايترجح بتعدد الجهة والله سبحانه اعلم بالصواب ﴿قوله فصل فى الفائدة الخ الظاهر ان الضمير للعام على ماصرح به المصنف رحمه الله فى السابق واللاحق ايضا ويمكن الارجاع الى العموم على مانطقت به نسخة عامة الاصول ثم ترجيح الشيخ الرضى تسمية الاولى بحرف التنبيه على تسميتها بحرف الاستفهام يرجح ماذهب اليه العلامة فى التلويح من التعرض على المصنف رحمه الله على ماهو الظاهر من قوله والاولى ممن عرض على التلويح بان رجحه الشيخ الرضى ابدى هو وجه الاولوية على ما افاده الفاضل الحلبى فقد اعترف بماذهب اليه مصنفه وجمع بين المتناقضين (فلا وجه لصرف الضمير الى العموم والتصرف فيه الابطريق نسخة عامة الاصول الخالية عن ايهام خلاف المقصود ونقل عن صاحب التلويح وجه الاولوية بماحاصله ان العموم عند الاطلاق من اضافة اللفظ الى الشىء دلالته عليه وافادته اياه لا لكونه من جزئياته وكونه من افراده وماذكره المصنف رحمه الله بمنزلة قولك الفاظ الاسم او الفاظ الفعل بمعنى افراد الاسم وجزئياته فقول القائل فهو ادنى منزلة من قولنا الفاظ الاسم والفعل والحرف اى افراده وجزئياته وهو الملائم لكون العموم والخصوص صفة اللفظ على ماهو المشهور انتهى كلامه بهامت مردود لان هذه العبارة التى كتبها العلامة فى الحاشية من وجوه الاولوية قدكتبها ردا على صدر الشريعة ولايخفى انه ظاهر الورود وكيف كتبها هذا الشارح ردا على العلامة احمى ما كتبه واستحسنه فاوجه الملائمة هل هو السرقة المجردة او تبديل قول العلامة وماذكره المصنف بمنزلة قولك الى قوله فهو ادنى منزلة قولنا فلافضل بعدم وجه الملائمة هو الثانى بنقل مجرد تبديل الخطاب الى المتكلم مع الغير كيف يصيره ملائما وكذا كون العموم والخصوص صفة للفظ لايجعله ملائما مع انهما قدتكونان من صفة المعانى ايضا بل كون العموم والخصوص صفة للفظ يؤيدما نقله العلامة اعنى قوله لا لكونه من جزئياته وافراده فحدث الملائمة مع وجهها متمانعان فتامل وقد مر ان الخاص ماوضع لمعنى واحد بالشخص او بالنوع او لكثير محصور والعام ماوضع لكثير غير محصور على طريق الاستغراق اى استغراق الافراد بحسب الذات وقد يفسر بانه لفظ ينتظم جمعا من الافراد التى هى متحدة الحدود واليه الاشارة فخر الاسلام رحمه الله وثمرة

الخلاف تظهر في العام المخصوص فهو على التعريف الثاني عام حقيقة على الاطلاق وعلى التعريف الاول اي على اشتراط الاستغراق مجاز من حيث القصر وحقيقة من حيث التناول اي ليس العام المخصوص بعام حقيقة عند من شرط الاستغراق كما ذهب اليه صدر الشريعة ولما كانت الاحكام مقصودة قدمها على الفاظ العموم ولما كان انتظام العام واستغراقه وشموله بطريقين قسم الالفاظ الدالة على العموم الى قسمين الاول عام بصيغته ومعناه وهو مجموع اللفظ ومستغرق المعنى سواء كان له واحد من لفظه كالرجال اولا كالنساء والثاني عام بمعناه فقط وهو مفرد اللفظ ومستغرق المعنى واما العام بصيغته فقط فلا وجود له اذ لا يتصور تحقق العام بدون تعدد المعنى وانقسم الثاني على ما اختاره المصنف ثلثة اقسام لانه اما ان يتناول المجموع بحيث يثبت الحكم لكل واحد انما يثبت لدخوله في المجموع كالرهط والقوم والجن والانس او يتناول كل واحد اما على سبيل الشمول بان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره او منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن ومثل من يأتيني فله درهم واما على سبيل البدل بان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد مثل من دخل هذا الحصن اولا ومثل من يأتيني اولا فله درهم ﴿ قد اختلفت عباراتهم في التمثيل فامام صيغة ومعنى فمنهم من قال كقولنا رجال ونساء ومسلمون ومسلمات بلفظ التنكير ومنهم من قال مثل الرجال والنساء والمسلمون والمسلمات والمشركون والمشركات وما اشبه ذلك واليه الامام رحمه الله وتبعه صدر الشريعة وقال صاحب الكشف قوله مثل الرجال والنساء الخ اللام في هذه النظائر لتحسين الكلام كما في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني والمراد منها الجموع المنكرة لا المعرفة باللام والاضافة فان الكلام في الجمع المعرف بعده ﴿ قوله او كل واحد على سبيل الشمول الخ وهو مغاير لمعنى الكل المجموعي فان كل العشرة فيراد به مجموع العشرة واذا قيل كل واحد من افراد العشرة عشر العشرة لا افراد مجموع العشرة وكذا كل واحد على سبيل البدل ومعناه مغاير للمتبادر وهو ظاهر والمعنى المشترك ايضا لانه موضوع بحذاء معنى من المعاني المختلفة على سبيل الابهام ﴿ قوله فاذا اطلق على عدد معين يدل على جميع الافراد الخ قد توجد الافراد محققة كما في القضية الخارجية وقد توجد حقيقية كما في القضية الحقيقية على الاطلاق والاحكام تختلف باختلاف تلك الافراد وقد يكون اللفظ حقيقة باعتبار الوضع النوعي ايضا اذ مطلق الموضوعة لا ينافي الحقيقة على افراد المطلق ما هو المقترن بالقرائن الصارفة ﴿ قوله لان اول الجمع ثلثة وعند البعض اثنان الخ فعلى الاول لا يجوز اطلاقه على اقل من ثلثة الا مجازا وهو مختار الامام فخر الاسلام وصدر الشريعة وغيرهما من علماء الحنفية وعلى الثاني يطلق على الاثنين حقيقة واختاره الامام حجة الاسلام

وسيبويه

وسيبويه من ائمة النحاة وقيل لا يطلق على الاثنين مطلقا اى لا حقيقة ولا مجازا والنزاع انما هو في المسمى واما نحن فعلنا اى ضمير المتكلم مع الغير فهو مشترك معنوى والتحقيق هو المحاكمة وقطع النزاع والجواب بالتفصيل لان الحكم الكلى من اى جانب كان غلط ﴿ قال الشيخ الاكبر قدس سره الاطهر في فتوحاته لما وصلت الى اول هذا الباب من هذه النسخة من العدد والمعدودات نمت فرأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم في منامي وانا بين يديه وقد سالنى سائل وهو صلى الله تعالى عليه وسلم يسمع ما اقل الجمع في العدد فكنت اقول له عند الفقهاء اثنان وعند النحويين ثلثة فقال صلى الله تعالى عليه وسلم اخطأ هؤلاء وهؤلاء فقلت له يا رسول الله كيف اقول قال لى ان العدد شفع ووتر يقول الله تعالى والشفع والوتر والكل عدد ثم اخرج صلى الله تعالى عليه وسلم خمسة دراهم بيده المباركة ورمى بها على حصير كنا عليه ورمى درهمين بمعزل ورمى ثلثة بمعزل وقال لى ينبغى لمن سئل عن هذه المسئلة ان يقول للسائل عن اى عدد تسأل عن العدد المسمى شفعا او عن العدد المسمى وترا ثم وضع صلى الله تعالى عليه وسلم يده المباركة على الدرهمين وقال هذا اقل الجمع في عدد الشفع ثم وضع يده المباركة على الثلثة وقال هذا اقل الجمع في عدد الوتر فليجب من سئل عن هذه المسئلة هكذا هو عندنا واستيقظت مقيدا لها في هذا الباب واذاقنى غاية السرور برؤيته صلى الله تعالى عليه وسلم فما رأيت معلما احسن منه صلى الله تعالى عليه وسلم رزقنا الله تعالى دوام المودة والوقوف عند اوامر المولى سبحانه ﴿ قوله وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة الخ هذا هو الوجه الثالث من طرف الامام حجة الاسلام توضيحه ان الجمع يقتضى الجماعة على ما صرح به ائمة النحاة وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة والحديث صحيح رواه ابن ماجه عن ابى موسى الاشعرى والدارقطنى وقد تلقاه الخصم الذاهبين الى القول الاول بقبوله واعترفوا بصحته واجابوا عنه بانه محمول الخ وبهذا تبين سقوط ما توهم ﴿ قوله والحديث محمول على المواريث الخ ومنهم من حمله على فضيلة الجماعة الصلواتية والمعنى الاثنان لمصليان وما فوقهما جماعة في الصلوة واداما كل اى سواء حمل على حكم الجمع في المواريث استحقاقا وحجبا او على سنة امامة السفر لهما وارتفاع ما كان منهما في اول الاسلام او على انعقاد صلوة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة ان هذا التأويل صحيح مبنى على انه صلى الله تعالى عليه وسلم مبعوث لتعريف الاحكام وليس بمبعوث لبيان اللغة ﴿ قال العلامة في التلويح واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هى في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص

بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص الا انه مختص بما فوق العشرة وهذا اوفق
الاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من النحاة انتهى ﴿ اقول هذا يحتمل ان يكون تعريضا
على المصنف رحمه الله ويحتمل ان يكون تحقيق المقام واياما كان ان الضمير اى ضمير الجمع
فى انهم وفى لم يفرقوا الى الجمهور من الفقهاء واهل الاصول وان المراد من النحاة ائمة
النحاة بشهادة تنصيصهم بالتفرقة بينهما فحاصل الكلام انه لا فرق بين جمع القلة وبين
جمع الكثرة عند الجمهور من الفقهاء واهل الاصول وان صرح بالتفرقة كثير من ائمة النحاة
﴿ الا ان التفريع اعنى قوله فيدل بظاهره على ان التفرقة انما هى فى جانب الزيادة
تفريع دون المدار وكيف يجوز هذا التفريع وهم قد اجمعوا على انه لو فسر قوله على دراهم
وقوله على افلس بالثلثة صح التفسير وايضا قالوا الجمع معينة فى عدد فيصح تفسيره باى
عدد شاء وايضا قد صح توصيف جمع القلة بجمع الكثرة وبالعكس حيث قالوا جاءنى
رجال عاقلون وائمة عقلاء فيدل على انه لا فرق بينهما فى جانب الزيادة ايضا على انه
اذا فسر فى المثالين السابقين بما فوق العشرة صح على ما صرحوا فلا فرق بينهما الا فى جانب
القلة ولا فى جانب الكثرة عندهم وبهذا تبين عموم الجمع فى قوله فيجمع وما فى معناه
يطلق على الثلثة فصاعدا وسوق الكلام على جمع القلة كأثواب وافلس واجربة وغلمة وجمع
الكثرة وهو ما سواها من الجموع لاستواء الكل فى معنى الجمعية فيحمل على الثلثة بصفة التعيين
وعلى الكل تحقيقا لمعنى العموم فقوله لان اقل الجمع ثلثة وجه صحة الاطلاق المذكور اى
اقل ما لا نزاع فيه هو الثلثة غير ان التحقيق هو التفصيل كما مر من ان الحكم الكلى مطلقا
ويمكن حمل عبارة المتن على مرتبة الوتر ومثل هذا التصرف فى الاطلاقات ليس ببعيد
فعلى هذا يمكن حمل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة على مرتبة
الشفع فليتأمل فيه فاذا اريد بالجمع مرتبة الوتر يجوز تخصيصه الى الثلثة واذا اريد به
مرتبة الشفع يجوز تخصيصه الى الاثنين هكذا ينبغى ان يفهم ﴿ قوله والطائفة كالمفرد الخ
اى عمومها مثل عموم المفرد دون عموم الجمع فيجوز تخصيصه الى الواحد على ما فسره ابن
عباس رضى الله عنه فى قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون اى يتقون فى حدود الله تعالى وهذه
الآية الكريمة وقعت فى اواخر سورة التوبة وفيها اشارة الى ان الغاية
فى تحصيل العلوم اى غاية اجتهادهم ومعظم غرضهم فى التفقه والاستقامة
ارشاد القوم وانذارهم والى انه لا يجوز سكوت العالم فى مظنة الانذار والمنع عن المناهى
فينبغى ان يكون غرض المتعلم فى التحصيل هو الاستقامة والوقوف فى حدود الشرع دون
الترفع والتصدر ودون التشبه بالظلمة فى الحركة والسكون والجلوس ودون الاغراض الخسيسة

الدنيا وية لان الانذار يقتضى ذلك والى ان الطائفة قد يطلق على الواحد ايضا ﴿ واختلفوا فيه ﴾ فمنهم من قال انها من قبيل اسماء الجموع ومنهم من قال انها اسم الثلاثة ومنهم من قال انها اسم للاثنين ومنهم من قال انها اسم للعشرة وكلام صاحب الكشاف فى الاضطراب فتارة يقول انها اسم للفرقة اقلها ثلثة او اربعة وتارة يقول انها اسم لجماعة يطوفون بالشيء ويحيطون به اقلها اثنان او ثلثة فغاية التخصيص عنده فى الطائفة ثلثة على القول الاول والاثنان على القول الثانى وفى التلويح وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعنى التاء فروعى المعنيان انتهى كلامه يعنى ان لفظه نعت مفرد لحقت به علامة الجماعة فيراعى فيه حظ الشبهين فاذا نظر الى النعت يتناول الواحد واذا نظر الى المعنى يتناول الزائد فصار جنسا اى يتناول الواحد وما فوقها وبهذا تبين لك معنى قوله الطائفة كالفرد ومعنى قول الامام فخر الاسلام رحمه الله والطائفة يحتمل الخصوص الى الواحد بخلاف الرهط والقوم يعنى ان غاية التخصيص فى الطائفة هى الواحد وبه تعرض على صاحب الكشاف كما لا يخفى ﴿ وقد ﴾ عرفت ان انتظام العام واستغراقه قد كان بطريقين وكانت الالفاظ الدالة على العموم قسمين على ما اقتضاه الطريقان بعضها يطلق على الثلثة فصاعدا ولا يطلق على ما دونها بطريق الحقيقة وبعضها يطلق على الواحد فصار غاية التخصيص منحصرة على نوعين احدهما الثلثة كما فى تخصيص الجمع وما فى معناه وثانيهما الواحد كما فى تخصيص المفرد والطائفة وهذا الانحصار بالنظر الى عبارة التنقيح على ما ذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله واتباعه من المحققين ومنهم الامام فخر الاسلام رحمه الله وصدر الشريعة اذ الجمهور ذهبوا الى جواز التخصيص اى تخصيص الكل الى الواحد وبعضهم ذهبوا الى الثلثة فى الكل ومنهم من قال يجوز تخصيصه الى الاثنين واليه بعض الشافعية وعامة الاشعرية وغير خفى ان تلك الغاية اى غاية التخصيص مبنية على المسئلة السابقة وهى معرفة اقل الجمع ﴿ قوله ﴾ فجنس الكل الخ يعنى ان الجموع المعرفة سواء كانت باللام او بالاضافة التى تفيد العموم فى حكم اسماء الاجناس فيجوز تخصيصها الى الواحد عند فقدان قرينة العهد ﴿ قوله ﴾ اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجى او الذهنى الى قوله فجنس الاستغراق الخ ﴿ اعلم ﴾ ان المشهور فى تقرير الاقسام وتحريرها فيما بين القوم هكذا اللام اذا كانت اشارة الى المعهود بالشخص بينك وبين مخاطبك سواء تقدم ذكره لفظا او لم يتقدم فهى عهد خارجى واذا كانت اشارة الى الماهية فان اعتبرت مجردة عن ملاحظة تحققها فى ضمن الفرد يقال لها لام الحقيقة من حيث هى وان اعتبرت مع ملاحظة تحققها فى ضمن الافراد كلها فهى لام الاستغراق سواء كان استغراق الانواع او استغراق الاجناس وان اعتبرت مع ملاحظة تحققها فى ضمن الافراد المعهودة فى الذهن

من العهد الذهني كالنكرة معنى كما قيل ولقد امر على اللئيم يسبني وحاصل التقسيم ان اللام اما لتعريف العهد او لتعريف الجنس والثاني ينقسم الى ثلثة اقسام فالعهد الذهني مندرج تحت تعريف الجنس على هذا التقسيم ومنهم من ربع القسمة وتقريرها انها اذا اشيرت بها الى فرد حاضر في الذهن لتقدم ذكره لفظا فعهد خارجي واذا اشيرت بها الى جملة الافراد المعلومة فتعريف الاستغراق واذا اشير بها الى نفس الحقيقة فتعريف الجنس ولا يخفى ان وضع اللام للاشارة الى المعين لا ينافي الاستغراق لجواز الاشارة بها الى كل معين الى ان يستغرق واما النكرة فاستغراقها لكل مبهم مبهم وسيأتي بيان ثمرة الخلاف ومنهم من خمس القسمة وتقريرها انها اذا اشيرت بها الى الشخص المعين فعهد خارجي واذا اشيرت بها الى الشيء المطلق فلام الطبيعة واذا اشيرت بها الى الحقيقة مع ملاحظة جميع الافراد فلام الاستغراق واذا اشيرت بها اليها مع ملاحظة عينيتها مع فرد غير معين فعهد ذهني واليه صاحب السلم في بيان اقسام القضية الحملية وقال في الحاشية لام التعريف ليس على الوجوه الاربعة كما هو المشهور بل على خمسة انحاء وقال القاضي اول نظر العرب ليس في اعتبارات الجنس من حيث هو هو او من حيث العموم اذ لا يتعلق بها غرضهم ولو سلم فلا يبعد ان يقال ان لام الطبيعة هي لام الجنس سواء اخذ من حيث هو هو او من حيث العموم دون الافراد فتأمل ﴿ ولا يخفى ﴾ ان كلام القاضي ظاهر الورود عليه على ما في التلخيص ونص عبارته هذا اللام للاشارة الى معهود وللاشارة الى نفس الحقيقة وقد يأتي لواحد باعتبار عهديته في الذهن وقد يفيد الاستغراق وذلك لانه جعل الاستغراق والعهد الذهني من فروعات الحقيقة اي الطبيعة من غير اعتبار صدقها الى الافراد واشار بقوله كقولك الرجل خير من المرأة الى ان لام الطبيعة هي لام الجنس سواء اخذ من حيث هو هو او من حيث العموم على ان التفرقة بينهما اي بين مطلق الشيء وبين الشيء المطلق ليست مما يتعلق به الغرض العلمي عند الادباء وعند الاصوليين ايضا ﴿ قوله ﴾ لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة الخ اي فيما تعارض في مقام تقرير الاحكام ويتم الكلام عن قريب ﴿ ثم ﴾ الطبيعة قد تكون ملحوظة من حيث هي هي مع قطع النظر عن قيد العموم والارسال كما في موضوع المهملة القدمائية وقد تكون ملحوظة من حيث العموم ومع قيد الاطلاق والارسال كما في موضوع القضية الطبيعية ﴿ وقد ﴾ تؤخذ بشرط ان لا يعتبر الوجود الخارجي وقد تؤخذ لا بشرط شيء وقد تؤخذ بحيث تفتقر الى الوجود الخارجي فيراد باللام الجنس بشرط الوجود بحيث يكون اعم من العهد الذهني والاستغراق كما في القضايا المهملة على مذهب المتأخرين فلا ينحصر المعرف باللام الذي يفتقر الى الوجود في القسمين كما نطقت به اي بالانحصار عبارة

العلامة فى التلويح واطلاق العهد يدل على انه اصل باعتبار كلا القسمين فالمعنى ان الاصل اى الراجح عند علماء الاصول فى الجمع المعرف باللام ان يكون للعهد الخارجى والذهنى ثم الاستغراق ثم الجنس اما تقدم العهد الخارجى فظاهر لوجود كمال الامتياز فيه اذ العهد ان تذكر شيئا ثم تعاوده فيكون ذلك الشىء ممتازا افرادا كما فى قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول اى هذا الذى ذكرناه فيكون الثانى هو الاول واما تقدم العهد الذهنى على الاستغراق فلان الكل محتمل فالحمل على البعض اولى وفيه نظر لانه تحكم وترجيح بلا مرجح لعدم الاولوية وبه قد صرح فى المتن وبهذا تبين لك ان العهد الذهنى موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق فيما لا توجد قرينة العهد فى الخارج واعترض عليه العلامة فى التلويح اما اولا فلانه جعل العهد الذهنى مقدما على الاستغراق وهو معارض بان الاستغراق اعم فائدة واكثر استعمالا فى الشرع واوفق اكثر الاحكام انتهى ويمكن تاييد الاعوطية فى اكثر الاحكام بما نص به اهل السنة والجماعة بان اللام فى قوله تعالى الحمد لله للاستغراق فقال معناه جميع المحامد لله تعالى فيفيد انحصار جميع المحامد اليه تعالى من غير احتياج الى اعتبار وضع اللام الجارة للاختصاص بمعنى الارتباط على ان فيه اشارة الى رد المعتزلة الذاهبة الى ان العباد خالقون افعالهم واما ثانيا فلانه مقوض بتعريف الماهية لذى جعلها متأخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهنى فان عدم الفائدة فيه اظهر ولهذا صرحوا بانه فى المعنى كالنكرة وبالجملة توقف العهد الذهنى على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا الى قوله فليت شعرى ما معنى العهد المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق ﴿ اقول ﴾ قد عرفت توجيه المعارضة بما حاصلها ان اعمية الفائدة ترجح الاستغراق اما القياس على ترجيح العام على الخاص فقياس مع الفارق لان هذا الترجيح قد كان نوعا عن ابطال القطع بالظن واما توجيه النقض فلان الحكم على الماهية عند عدم قرينة العهد متيقن سواء اريد الماهية من حيث هى هى او الماهية باعتبار وجودها فى ضمن بعض الافراد او كلها واما توجيه المنع فلانه قد شاع عند الاصوليين ان المعرف باللام يعتبر فيه حضور الماهية فى الذهن والاشارة اليها حتى يحصل الامتياز عن النكرة فلا شك انه بهذا الاعتبار يفيد فائدة زائدة على ما افاده اللفظ بدون اللام فاذا قلت اكلت الخبز وشربت الماء فكانك قلت اوتريد فردا من هذه الماهية المعلومة للمخاطب واذا قلت اكلت خبزا وشربت ماء بدون اللام كان معناه فردا ما من هذه الماهية من غير اشارة

الى المعلومية والاعتبار ﴿ ثم اقول ﴾ اما اوّلا فلانه يمكن حمل العهد فى كلام المصنف
رحمه الله على العهد الخارجى ولو سلم الاطلاق واجراء الكلام عليه فنقول ان العهد الذهنى
عند المصنف رحمه الله ما كان معلوما عند المتكلم والمخاطب بوجه من الوجوه من غير تقدم
الذكر والعهد الخارجى يخرج بالقيد الآخر يعنى ان العهد الخارجى ما يشار به الى
فرد خارجى تقدم ذكره لفظا او معنى كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول اى الرسول الذى
ذكرناه فلا ان العهد الذهنى بناء على ما ذهب اليه صدر الشريعة ما يشار به الى فرد ذهنى
كان معلوما عند المتكلم والمخاطب بوجه من الوجوه ولم يتقدم ذكره نحو اكلت الخبز وشربت
الماء واما ثانيا فلان كون الافراد اكثر لا يوجب رجحان الاستغراق كالعام مع الخاص كيف
والايراد تقدم الاستغراق على العهد الخارجى ايضا واما كونه اكثر استعمالا فان اراد
به اى بكثرة الاستعمال نظرا الى العهد الذهنى بالمعنى المعتبر عند صدر الشريعة فهو
فى محل المنع وان اراد به كثرة الاستعمال نظرا الى المعنى المعتبر عند الجمهور فهو
مساعد فيه لكن ليس كلامنا فيه بل كلامنا فيما اذا كان دائرا بين العهد والاستغراق كما فى
اكلت الخبز وشربت الماء لا يحمل على الاستغراق لان اكل جميع الخبز وشرب جميع الماء
الموجود فى العالم غير ممكن فيحمل على بعض افراده وبهذا تبين دفع المعارضة واما
ثالثا فلان حديث الاولوية حديث لا يستند الا على ما نقول ان امر الاولوية مشكوك وتحقق الماهية
فى ضمن الفرد لا يوجب صحة الحكم على الحقيقة المرسلة واما رابعا فلان المناقضة فى غاية السقوط
لان الاسم اذا افاد الماهية بدون اللام فلو حمل عليها مع اللام فقد افادها ما افاده بدون اللام فلا يكون مفيدا
فائدة جديدة على انا نقول المراد من الفائدة المعتبرة فى الاحكام فيجوز ان يحكم على فرد بخصوصه
حكما لا يصح اجراؤه فى الماهية من حيث هى والمراد بتيقن البعض هو تيقنه فى الاحكام والتيقن
فى الماهية انما هو باعتبار الوجود لا باعتبار الحكم وهذا امر وثبوت الماهية بوجود الفرد امر آخر
فكيف يتوهم اشتراك علة التيقن بين تيقن البعض كما ذهب اليه صدر الشريعة فى التوضيح
وبين تيقن الماهية كما ذهب اليه العلامة مع توهم اشتراك العلة ﴿ قوله والنحويون
حملوا الا على غير الخ ﴾ قالوا كلمة الا فى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا بمعنى
الغير والصفة والمعنى لو كان مدبر امر السموات والارض آلهة غير الواحد الذى
فطرهما لخرجتا عن الانتظام ثم الضابط فى هذا الحمل وبناؤه على ما فى الكافية تعذر الاستثناء
قال مولانا جامى قدس سره السامى والا فى الآية صفة لانها تابعة لجمع منكر غير معلوم
وهو الآلهة ويتعذر الاستثناء لعدم دخول الله فى الآلهة بيقين فلم يتحقق شرط صحة
الاستثناء وفى الآية مانع آخر عن حمل الا على الاستثناء وهو انه لو حملت عليه صار المعنى

لو كان

لو كان فيهما آلهة مستثنى عنها الله لفسدتا وهذا لايدل الا على انه ليس فيهما آلهة مستثنى عنها الله وبهذا لايثبت وحدانيته تعالى لجواز ان يكون فيهما آلهة غير مستثنى عنها الله بخلاف ما اذا كانت للصفة بمعنى غير فانه يدل على انه ليس فيهما آلهة غير الله واذا لم يكن فيهما آلهة غير الله تعالى يجب ان لايتعدد الآلهة لان التعدد يستلزم المغايرة انتهى كلامه ﴿ اقول تلخيص كلامه ان في الآية ثلثة امور الآلهة والجمعية والغيرية التي هي مفهوم الا الصفاتية فقوله لان التعدد يستلزم المغايرة اشارة الى ان الاستحالة اعني فساد العالم لم يترتب الى الجمعية بل على الالوهية مع وصف الغيرية فالجمعية مطروحة ساقطة في ترتب الفساد بل مداره على التعدد الذي يستلزم المغايرة التي هي منشاء الفساد بمعنى انه لازم لمطلق المغايرة فاذا كانت الجمعية مطروحة ساقطة لايرد الاعتراض بصورة اثنينية الآلهة اذ الاثنان متعدد البتة والتعدد يستلزم المغايرة التي هي المدار في لزوم الفساد اذ لو فرض اله واحد غير الله تعالى يلزم الفساد ايضا فانتفاء الفساد يستلزم انتفاء التعدد مطلق سوا كان اثنين او ازيد فلعل السر والحكمة في التعبير بصيغة الجمع هي تشنيع الكفار الذين اعتقدوا شركاء وان كان مدار الفساد هو الغيرية الامير اعني الغيرية فالمعنى لو وجد غير الله لفسد ما يوهمه الحمل على معنى الغير هو تعذر الاستثناء كما لا يخفى ﴿ قوله ولتمسكهم بقوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم الائمة من قريش الخ عطف على قوله لان المعرف ليس هو الماهية في الجمع فكان وجها لعموم الجمع المعرف يعني قد شاع الاستدلال بعموم الجمع المعرف باللام فيما بين الصحابة حيث استدل افضل الخلفاء الراشدين حضرت ابو بكر رضي الله تعالى عنه بعد ما وقع الاختلاف فيما بينهم بقوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم الائمة من قريش ولم ينكره احد منهم فكان عمومه مجمع عليه عندهم ولا يخفى ان الفاظ الاحاديث الواردة في هذا الباب مثل حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما لايزال هذا الامر في قريش وحديث معاوية وهذا الامر في قريش وحديث جابر لايزال الاسلام عزيزا الى اثنى عشر خليفة كلهم اي الائمة والخلفاء من قريش وفي رواية لايزال الدين قائما حتى يقوم الساعة او يكون عليهم اثنى عشر خليفة كلهم من قريش متحدة المآل والمعاني والمقاصد اذ المقصود والمراد على ما دل عليه السوق هو بيان فضلهم واستحقاقهم واختصاص الخلافة بهم فلا يجوز عقد الخلافة لغيرهم سواء كان افهام الاختصاص من جهة مفهوم اللقب واليه الائمة الشافعية او من جهة وقوع المبتداء معرفا بلام الجنس فيفيد اختصاص الخلافة بهم واليه الائمة الحنفية وبه ينطق الاجماع دون خلاف بين اهل

البدعة مدع قول السراب حيث قال دون الشرح قوله لانه من قريش قال بعض المحققين هذا انما وقع في مختصر الكبير لا في الخاص وتبعه الشارحون فانه مع بعده عما نحن فيه وعن شرح المقام نظير لقوله قال بعض المحققين واما عثمان رضى الله تعالى عنه فلم يكن يليق الخلافة في تعليقه العبد عن شرح المحقق الدواني على انا نقول لا فرق في الاستثناء بين ما امر به صدر الشريعة وبين ما امر به الصحيحان اعنى الملوك من قريش والامراء من قريش وامرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ها فقد عصموا دماءهم الا بحق الاسلام كما لا يخفى ﴿ قوله لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى الخ علة لعموم النكرة الواقعة في سياق النفي وتقرير الاستشهاد وتوضيحه ان اليهود لما قالوا ما انزل الله على بشر من شئ كانهم قالوا لا شئ من الكتاب بمنزل وليس احد من البشر انزل عليه كتاب وهم مقرون بنزول التوراة على حضرت موسى فيكون بعض الكتاب منزلا وبعض البشر انزل عليه الكتاب فلو لم تكن النكرة المنفية اعنى قولهم على بشر وقولهم من شئ عامة لا يصح عليهم الرد والالزام بالايجاب الجزئى وقد كان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى ردا تاما والزاما كاملا عليهم وبهذا اندفع ما قيل من ان قول ارباب المعقول وقوع النكرة في سياق النفي سور السالبة الكلية واضح معنى قوله اذا لو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلى لم يستقم رد عليهم بالايجاب الجزئى وفي نسخة في الرد عليهم الايجاب الجزئى على انه فاعل لم يستقم وعلى النسخة الاولى فاعله هو الرد ﴿ قوله ولكلمة التوحيد الخ عطف على قوله ولقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى واستشهاد آخر توضيحه ان النكرة الواقعة في سياق النفي لو لم تفد العموم بشهادة الكلمة الطيبة اذ لو لم يكن صدر الكلام سلبا كليا كل معبود لا يكون اثبات الواحد اقرار منه توحيدا والتالى حرف الاجماع لان الامة قد اتفقوا على ان الكلمة الطيبة كلمة التوحيد سواء كان التوحيد توحيد العامة او توحيد الخاصة اذ معنى هذه الكلمة المباركة الطيبة ان طبيعة الاله وماهيتها المتصفة بالغير والمغايرة له تعالى منتفية بالمنفية بالكلية لانها اى كلمة الا واجبة الحمل على معنى الغير والصفة بحكم الوجدان والبرهان سيأتى فتكون كلمة النفى متوجهة الى الغير وذلك النفى المتوجه اليه اما سلب الغير في صفة الالوهية وهو توحيد العامة او سلب الغير على الاطلاق وهو توحيد الخاصة وذلك التوحيد اعنى نفى جميع ما سواه تعالى على الاطلاق توحيد حاصل ثابت بالمكاشفة فقط على المشهور واما على التحقيق فتوحيد ثابت بالمكاشفة والوجدان والبرهان معا لان وجود جميع ما سواه تعالى مستعار وعارية على ما اقتضته البراهين القاطعة وقد تقرر ان العارية واجبة الرد الى

مالكها

مالكها فيجب توجيه لاء النافية الى الغير على طريق السلب المطلق بان يكون مصداق النفى هو العام اى ماسوى الله تعالى من الموجودات بالوجود المستعار ولايخفى ان سلب الغير مطلقا توحيد حقيقى عندهم ونبهنك على فهم ذلك مطالعة حال الاوصاف الانتزاعية مع موصوفاتها وبهذا تبين اندفاع قدح ارتفاع الشرع والتكليف وتأمل واما توحيد العامة فهو اعتقاد عدم الشريك وامتناعه فى الالوهية وخواصها وهو توحيد على يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا لكنهما مافسدتا فيمتنع ان يكون اله غير الله تعالى على ماسبق تحقيقه من ان مدار الفساد هو التعدد ووجود اله غير الله تعالى بشهادة الا الصفاتية وقد تقرر ان استثناء نقيض التالى ينتج نقيض المقدم وخصوصية الجهة ملغاة مطروحة ساقطة فى ترتب التالى على المقدم والاستدراك اى الاستثناء هو المراد فى وضع الشرطية الناطقة بان التمانع لازم لمطلق التعدد وانكل العالم اى لمجموعهما ولما كانت الكلمة الطيبة اى كلمة التوحيد شاملة لتوحيد العامة وتوحيد الخاصة على انها هى الحجة عند الفريقين لابد من حمل الا على الا الصفاتية دون الاستثنائية ص ثم قال المصنف رحمه الله فى مقام الاستشهاد بها على عموم النكرة المنفية اى نكرة كانت ولكلمة التوحيد ولم يقل ولصحة الاستثناء فى كلمة التوحيد كما قيل فى نظائر هذا الاستشهاد اشعارا واشارة الى ان هذه الكلمة المباركة شاملة توحيد العامة وتوحيد الخاصة على ماسبق واتمام كل من التوحيدين يتوقف على حمل الا على الا الصفاتية دون الاستثنائية والى ان انتفاء العموم فى صدر الكلام يستلزم خرق الاجماع فتقرير هذا الوجه مع ملاحظة العطف على الوجه السابق ان النكرة الواقعة فى سياق النفى عامة بشهادة قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذى جاء به موسى وتدل على عمومها ايضا كلمة التوحيد ووجه الدلالة ان قولنا لا اله الا الله كلمة التوحيد باتفاق الائمة بل جميع الامة فلو لم يكن صدر الكلام عاما ونفيا للكل معبود لايكون اثبات الواحد القهار توحيدا وهذا خلاف نص القرآن وخرق الاجماع هكذا ينبغى ان يفهم كلام المصنف رحمه الله واما من عجز وفهم هذا المعنى واعرض عن الشرح وايضاح المرام ولم يفهم كلام نفسه ولن يطلع كلامه غيره ابدا فقلب المرام وغفل عن المقام حيث قال قوله ولكلمة التوحيد الخ على صحة الاستثناء تدل على عموم الصدر فانظر الى قوله والى اصل المسئلة والى علتها ايضا واين المسئلة واين علتها التى عقلناها واين هذه السفيه واعلم ايضا انه لاينبغى ان يلتفت الى كلامه لولا خوف السفهاء من اتباعه فلاجرم لابد لنا من الرد عليه وعليهم اما اولا فلان التعليل بصحة الاستثناء لو صح انما هو وظيفة المصنف رحمه الله بان يقول ولصحة الاستثناء فى كلمة التوحيد ولم يقل به اشارة الى الحكمة السابقة فتذكر واما ثانيا فلان العطف على الوجه السابق يقتضى التعليل السابق من ان النكرة الواقعة

في سياق النفي عامة لان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد بالاجماع فلو لم يكن صدر الكلام سلبا كليا ونفيا لكل معبود لا يكون اثبات الواحد القهار توحيدا واما ثانيا فلان هذه الكلمة شاملة توحيد العامة وتوحيد الخاصة ايضا وذلك بشمول يقتضي حمل كلمة الاله على الا الصادقية فكيف يجوز التعليل بصحة الاستثناء واما رابعا فلان صحة الاستثناء انما تقتضي الاندراج المطلق والعموم اللغوي يكفي في صحة الاستثناء فلا يتم التقريب اذ مراد المصنف رحمه الله في قوله ومنها النكرة في موضع النفي هو اثبات عموم النكرة الواقعة في سياق النفي بالعموم الاصطلاحي الذي مداره على الشمول والاستغراق فيكون المدعى خاصا والذي ثبت في جانب الدليل هو العموم اللغوي وقد تقرر ان العام لا يدل على الخاص واما خامسا فلانه فرق بين تعليل اصل المسئلة وبين تعليل علتها وهي لزوم مخالفة نص القرآن ولزوم خرق الاجماع على تقدير ان لا يكون النكرة الواقعة في سياق النفي عامة بالعموم الاصطلاحي وهو كذلك كما ترى وانتم تركتم ما هو اللازم وارتكبتم الى ما لا يجوز الاتيان به في اصل المسئلة فصلا في مقام تعليل علتها وشتان ما بينهما واما سادسا فلان قوله وفيه نظر لانه انما يصح هذا لو كان الاستثناء اثباتا من النفي وليس كذلك كما تقرر عند الحنفية انتهى كلامه يشمل عدة مفاسد المفسدة الاولى ان هذا الظن منه يدل على ان المصنف رحمه الله انما عرف من صحة التعليل بالاستثناء هو ان الاستثناء الذي هو اثبات من النفي وهذا كما ترى خيال فاسد من وجهين الوجه الاول قد عرفت ان تعليل الاستشهاد الثاني مبني على لزوم مخالفة نص القرآن ولزوم خرق الاجماع والوجه الثاني ان الاثبات من النفي في هذه الكلمة المباركة عين الايمان فكيف يفر المسلم عن الايمان المفسدة الثانية قوله وليس كذلك اقول هذا القول منه يدل على ان صاحب السراب من الدهرية اذ لو لم يكن الاستثناء اثباتا من النفي يكون نفي الصانع مع ان الكلمة الطيبة وضعت لاثبات وجود الصانع في الشرع المفسدة الثالثة قوله كما تقرر عند الحنفية اقول هذا الخيال الفاسد فرية بلا مرية وان كنتم في ريب فيه فانظروا الى كتاب الاصول للامام فخر الاسلام البزدوي والى كتاب الهداية حيث قال لو قال ما انت الا حر عتق لان الاستثناء من النفي اثبات على وجه التأكيد انتهى ما يتعلق الغرض بنقله من الهداية توضيح المقام بحيث يندفع به الاوهام كما افاده الامام فخر الاسلام انه لا ينبغي الاختلاف في ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي اثبات تشهد به الامثلة الموردة في كتاب الهداية وغيرها وانما الاختلاف في وجود الحكم في المستثنى وعدمه وبعض الحنفية ذهبوا الى انه لا حكم فيه اصلا بل هو مسكوت واما ولئن ان الحكم اي حكم الصدر على ما عداه واليه بعض الشافعية ايضا وتوجيهه ان الاصل في الممكنات العدم

والاثبات ممكن فيكون عدمه اصلا فثبت فى المستثنى المسكوت بناء على الاصل وفقدان الدليل وفيه نظر ولا يخفى ان هذا الاختلاف اى فى وجود الحكم وعدمه امر وما قاله صاحب السراج امر آخر لم يذهب اليه احد من الحنفية ولا من الشافعية ولا من المالكية والحنابلة وايضا ان هذا الاختلاف فى وجود الحكم وعدمه فى مطلق الاستثناء واما كلمة التوحيد فقالوا انها انما تكون توحيدا اذا كان فى المستثنى حكم عالى لانه انما يتم بنفى الالوهية عن غير الله تعالى واثبات الالوهية له تعالى وهذا انما اجمع عليه الائمة الاربعة بل انعقد عليه اجماع المسلمين بل اهل اللسان كافة سوى الدهرية فان قلت افتراء صاحب السراج على الحنفية يجوز ان يكون من باب الاشتباه ومن عدم الاطلاع على التفرقة بين وجود الحكم وعدمه وبين النفى والاثبات ومثل هذا الاشتباه كثير الوقوع فى مؤلفاته فقل له من اكره على الاقدام على امر التأليف اذ لم يكن له قوة التصنيف والاطلاع على كلام الغير فله الوقوف فى حده قال العلامة فى التلويح قرينة الحذف وهى نفى الجنس انما تدل على نفى الوجود دون الامكان انتهى اقول ههنا اشكال مشهور ينكشف بعد تقريره وبعد الجواب عنه حال الحصر الذى فى التلويح وهو ان المحذوف اما الممكن فالمعنى لا اله ممكن الا الله فلا تفيد كلمة التوحيد وجوده تعالى واما الموجود فالمعنى لا اله موجود الا الله فلا يتم التوحيد وقد يدفع بان ما يمكن له تعالى بالامكان العام المقيد بالوجود فهو ضرورى فيلزم من امكان وجوده تعالى وجوده بالضرورة والتحقيق ان مطلق الالهية وان كانت مطلقة لفظا لكنها ضرورية معنى وحقيقة فالمعنى لا اله موجود بالضرورة غير الله تعالى فلزم امتناع اله آخر غير الله سبحانه وتعالى ولزم وجوده سبحانه فتم التوحيد وقولنا المستثنى حكم خال مبنى على ان المراد بالاخراج هو المخالفة فى الحكم بعد المشاركة فى النسبة التى هى مورد ذلك الحكم وتلك المخالفة تعم المخرج بالا الاستثنائية وبالا الصفاتية ثم الدخول انما هو فى النسبة الحكمية التى هى عبارة عن مجرد الربط بين الشيئين والخروج انما هو عن الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع وبهذا التحقيق تبين لك حال ما افاده الفاضل الجلبى ههنا من الاطناب ﴿ قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة الخ ﴾ هذا الاصل من اشكل الاصول اذ التوصيف تقييد فبينه وبين التعميم تناف وتدافع وتقريره انه اذا وصفت النكرة بصفة شاملة غير مختصة بفرد دون فرد من افراد تلك النكرة تكون عامة عند علماء الحنفية واستدل على عمومها بالدليل النقلى اعنى قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك حيث اورده فى معرض التعليل وقد وردت الآية فى معرض النهى عن نكاح المشركين فاذا كان الاصل المذكور اكثريا كما ذهب اليه البعض يكون المقصود بيان الوقوع واذا كان كليا يكون المقصود نفى الاختصاص بموارد الاستثناء وبالدليل

العقلي ايضا وهو قوله ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ وكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق والظاهر من هذا التعليل هو عموم الحكم السابق ردا على من زعم هذا مختص بغير الخبر اوبكلمة اى اوبالنكرة المستثناة اذ صحة تعليل ما علة السابقة تدل على النكرة تعم بعموم الصفة ﴿ قوله قلنا هو خاص من وجه عام من وجه الخ حاصل الشبهة وتقريرها ان النكرة مقيدة وكل مقيد خاص ولاشئ من الخاص بعام وحاصل الجواب انها خاص بالوضع الشخصى وعام بالوضع النوعى وهذا معنى قوله عام فى افراد مايوجد فيه ذلك القيد اى العلم مثلا كما فى المثال المذكور فى المتن ﴿ قوله والنكرة فى غير هذا الموضع خاص آه فلاتتم الادلة الدالة على العموم واما الرقبة مطلقة عندنا وليست عامة كما ذهب اليه الامام الشافعى رحمه الله فاذا كانت مطلقة يكون اعتبار الايمان فيها تقييدا فيكون نسخا لاتخصيصا واما اشتراط السلامة فلاقتصار لتحرير ثم هو مباحث اورده العلامة حيث قال ولايخفى ان النكرة المصدرة بالكل مثل اكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة فى غير هذه المواضع مع انها عامة انتهى اقول الظاهر انه اعتراض على المصنف اى على قوله والنكرة فى غير هذه المواضع خاص وغيرهما من ان الخصوصية واقعة الا انها فى مثل هذا الحكم فمعنى قوله خاص ان الاصل هو الخصوص اى اذا خلى ونفسه فلا يضر العموم العارض باقتضاء المقام والعموم الناشى من الكل وقد يدفع بحمل القصة المذكورة فى المتن على المهملة وتفصيل الجواب فى حاشية الفاضل الجلبى ﴿ قوله واذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى الخ اى اذا عرفت ماسبق من ان الاصل فى التعريف باللام العهد ثم الاستغراق وان النكرة لو اطلقت من افرادها على الابهام فاذا اعيدت النكرة نكرة تكون الثانية مغايرة للاولى ولايخفى ان تلك المغايرة انما تكون فى الارادة دون الدلالة واذا اعيدت معرفة تكون الثانية عين الاولى اى فى الارادة بناء على ان الراجح فى التعريف هو العهد ثم تلك الاعادة مبنية على اتحادهما بحسب المادة الاولية وكذا المعرفة اذا اعيدت معرفة لما ذكرنا واما اذا اعيدت المعرفة نكرة فعلى تخريج صدر الشريعة تكون الثانية غير الاولى لان العبرة على تعريف الثانية وعلى تنكيرها عنده بقوله قال ابن عباس رضى الله عنهما وهذا التخريج وقوله والاصح انه تأكيد رجوع الى مااختاره الامام فخر الاسلام لان المتبادر من مثل هذا الكلام الى الفهم هو التأكيد لانه تكرير اللفظ الاول بعينه وفى كشف الاسرار ان المعرفة اذا اعيدت نكرة تكون الثانية عين الاولى اى فى الارادة وذلك لان المعرفة تستغرق افراد الجنس بخلاف النكرة فانها متناولة للبعض فيكون داخلا فى الكل وفيه نظر لان معنى عينية الثانى للاول

ان يكون

ان يكون المراد منه هو المراد من الشيء او بالعكس والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك فكيف يجوز دعوى العينية ويمكن ان يقال ان مدلول النكرة عين المراد ابتداء ودخلا في المراد انتهاء على ان مدلول لكل الافرادي ليس مجموع الافراد ابتداء ويجوز ان يكون مجموع الافراد انتهاء بان يكون واحدا واحدا مع قطع النظر عن انضمام الغير الى ان يستغرق جميع الافراد فتأمل حتى يتضح حقيقة الحال واوهام صاحب السراب الذي قد شحن هذا المقام بعبارات الفاضل الجلبي بمجرد الاطناب ﴿ قوله ومنها اي الخ اي من الالفاظ العامة كلمة اي مجهولة بحسب الارادة معلومة بحسب الوضع قد يكون جزائية وموصولة وموصوفة والكل راجع الى الاستفهامية لازمة الاضافة الى متعدد لفظا او حكما فاذا اضيفت الى نكرة امكن القول بتنكيرها واذا اضيفت الى معرفة ففي تنكيرها كلام وتفصيل عندهم ولو بقيت نكرة بعد الاضافة بناء على صحة الاستثناء فالظاهر من كلام المصنف رحمه الله هو الاجراء على الاطلاق وان صارت معرفة بعدها اي بعد الاضافة كما هو مذهب ائمة النحاة وذلك في الاحكام اللفظية ولما كانت العهدية المناسبة من الاضافة عهدية ذهنية جعلها المصنف رحمه الله في حكم النكرة للابهام والمراد بالنكرة مصطلح الفقهاء الكرام بشهادة المقام وقد اشير اليه في تقسيم النظم الدال على المعنى بالنظر الى نفس المعاني كما في عبارة المتن وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق الى قوله والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق فتذكر وتوافق الاصطلاحين غير لازم ﴿ قوله وهي نكرة تعم بالصفة الخ يشير الى انها في اصل الوضع للخصوص فيراد بها الفرد ويمكن تأييده بقوله تعالى يا ايها الملأ ايكم يأتيني بعرشها قبل ان يأتوني مسلمين بشهادة قوله تعالى يأتيني بصيغة المفرد ولم يقل يأتوني بصيغة الجمع فيدل على ان المراد واحد منهم فالمعنى اي فرد منكم يأتيني بعرشها ﴿ قوله وان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه عتقوا الخ الظاهر انه تفريع على قوله وهي نكرة تعم بالصفة ويمكن حمله على التعليل فكانت الامثلة الموردة والمسائل الفقهية المذكورة في كتب الفروع من الوجوه الفارقة شاهدة على عمومها بالصفة والفرق انه اذا حمل على التفريع يرد اعتراض العلامة بقوله والاظهر ان عمومها بحسب الوضع بخلاف ما اذا حمل على التعليل كما لا يخفى ويمكن دفع اعتراضه بما حاصله دلالتها على العموم بالنظر الى المعنى الافرادي ممنوعة ﴿ قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو الخ رد على ما قالوا من ان العموم في الاول بصفة الضرب بخلاف الثاني اذ فيه قطع الوصف وحاصل الاشكال ان الصفة المعنوية مشتركة في الصورتين والصفة النحوية مفقودة فيهما واجاب عنه صاحب الكشف بمعنى اشتراك الصفة ومنع قيامها بالضارب والمضروب لامتناع قيام الصفة الواحدة

مجلين وفيه نظر اورده العلامة فى التلويح وله جواب ﴿ قوله وههنا فرق آخر الخ حاصله
ان لم يقع العتق فى الصورة الاولى لزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد لزم
الترجيح بلا مرجح لانتفاء الاولوية فتعين عتق الكل وفى الثانية يتعين عتق الواحد باعتبار المخاطب
ضربه واعترض على هذا التفريق الذى تفرد به المصنف رحمه الله العلامة المحقق فى
التلويح بوجوه ثلثة حاصل الاول قدح اطراد الفرق وجوابه ان مقصود المصنف رحمه الله
بيان الفرق بين الصورتين وقد حصل وعدم الاطراد امر آخر لا يضر فيما نحن فيه وحاصل
الثانى منع اعتبار المخاطب وكونه مختارا وجوابه اثبات الاختيار وحاصل الاعتراض الثالث
منع انتفاء الاولوية وجوابه ان هذا المنع مكابرة غير مسموعة هكذا ينبغى ان يفهم التوضيح
والتلويح خلافا عن من سرد عبارات الفاضل الچلبى بامرها دون الارتباط ولا يخفى ان
نقلها المجرد دون المطالعة ليس دأب العلماء فضلا عن ارباب التصنيف مع ان حاشية الفاضل
الچلبى موجودة فى ايدى الطلبة فلا حاجة الى التشويش ثم قولنا وعدم الاطراد امر آخر
لا يضر فيما نحن فيه ردا على العلامة المحقق وجوابا عما اورده فى التلويح من قدح الاطراد
انتزعناه من عبارة المتن حتى الاول لما كان عتقه معلقا ووجه الانتزاع ان المفهوم من
هذه العبارة عموم العتق واستغراقه جميع العباد فى الصورة الاولى ليس باعتبار نفس
الصفة بل لوقوعه فى موضوع الشرط فصار حاصل كلام المصنف رحمه الله ان النكرة نعم
بالوصف العام مبادا وقع الوصف العام شرطا وذكر الاصل المذكور فى صورة الاطلاق محمول
على رعاية الادب مع السلف كما عبر بعنوان الاشكال فى مقام الرد على التفرقة بين الصورتين
لرعاية الادب معهم مع انها فاسدة عنده الا ان الفرق المذكور كان من السابق قال وهذا
الفرق مشكل من جهة القصور رعاية للادب معهم فقس عليه صورة الاطلاق ويمكن تأييد
تقييد هذا الاطلاق بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة ايضا اذ الرقبة قد وصفت بصفة عامة
وهى ليست بعامة بل هى مطلقة عندنا كما كانت والسر فيه ما ذكرناه والفرق بينهما
ان المطلق تدل على حقيقة الشئ وماهيته من غير تعرض لقيد زائد والعام هو الدال
على تلك الحقيقة مع التعرض للكثرة وقد يفرق بان الماهية فى ذاتها لا واحدة ولا كثيرة
ولا لا كثيرة فاللفظ الدال عليها هو المطلق بخلاف العام ﴿ قوله ومنها من الخ يعنى من الالفاظ العامة
كلمة من حتى وصلت بمعهود تقع خاصا اى تكون خاصة ومتى وصلت بغير المعهود
يحتمل العموم والخصوص اختلفوا فيه والراجح هو العموم بشهادة الاستعمال وصحة الجواب
بالجمع وفى اصول البزدوى واصلها العموم اى تستعمل فى العموم اكثر مما تستعمل فى الخصوص

وفى

وفى شرحه كشف الاسرار وهى مختصة باولى العقول وتستعمل فى الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث حتى لو قال من دخل من مماليكى الدار فهو حر يتناول العبيد والاماء ولفظها مذكر موحد وتحمل على اللفظ كثيرا وقد تحمل على المعنى ايضا وهى تستعمل فى الاستفهام والشرط والخبر وتعم فى الاولين تقول فى الاستفهام من فى هذه الدار ومن فى هذه القرية فيقال زيد وبكر وخالد وتعد من فيها الى ان يؤتى على آخرهم وتقول فى الشرط من زارنى فله درهم وكل من زارنى استحق العطاء واما فى الخبر فقد تكون عامة وقد تكون خاصة وفى الشرط والاستفهام تعم عموم الانفراد لان الحكم فى الشرط يتعلق بكل واحد من آحاد الجنس لاحتياج الناس الى تعليق الحكم بكل واحد واحد اذلو احصوا الكل لطال الكلام وربما لا يمكنهم ذلك فاقيم كلمة من مقام ذلك فيتناول كل واحد منهم بانفراده وكذلك فى الاستفهام لانه اذا قيل زيد فى الدار ام عمرو ام خالد يطول الكلام فاقيم كلمة من مقام ذلك فتعم عموم الانفراد وفى الخبر تعم عموم الاشتمال ثم لا تنافى بين عمومها بالمعنى دون الصيغة وبين ما سمعناه فى صدر الحاشية فتأمل حتى يتضح لك الحق ﴿ قوله كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك الخ وههنا ثلثة اقوال فمنهم من ذهب الى ان الآية الاولى نظير العموم والثانية نظير الخصوص واما المفسرون فذهبوا الى ان المراد بالثانية هو العموم افرد صلته فى الثانية وجمع فى الاولى نظرا الى اللفظ والمعنى وذهب المصنف رحمه الله الى انهما نظير الخصوص بناء على ان المراد هو البعض المخصوص من المنافقين الذين يعاينون دلائل صدق الرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ولا يستبصرون بقلوبهم ولا يتأملون ولا يعتبرون فلم ينتفعوا بالفاظ القرآن وبدعوته ومعجزاته لانهم فى التوغل للاستهزاء وتحقيره صلى الله تعالى عليه وسلم بغلبة الشقاوة عليهم ﴿ قوله ومن دخل دار ابى سفيان فهو آمن الخ اى الداخل الدار التى هى لابى سفيان آمن اذ الصلة فيها معنى الصفة على انها مع موصولها فى حكم الاسم الموصوف فتكون كلمة من عامة ضرورة عموم الصفة وبهذا تبين معنى قوله ويقع عاما فى العقلاء اذا كان للشرط ﴿ قوله فان قال من شاء من عبيدى عتقه فهو حر فشاؤا عتقوا الخ تفريع على قوله ويقع عاما فى العقلاء اذا كان للشرط بناء على ان كلمة من عامة لمن يعقل وحرف كما يكون للتبعيض كذلك يكون للتبيين فيكون الجميع مرادا من مدخولها كما فى قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم اى جميع ذنوبكم وبهذا اتضح التوفيق بينه وبين قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وكذا الكلام فى من شئت من عبيدى عتقه فشاء

الكل بعتق الكل عملا بكلمة العموم وكلمة البيان ﴿ قوله وعند ابي حنيفة رحمه الله يعتقهم الا
واحدا لان من للتبعيض الخ توضيح وجه الامام الاعظم رحمه الله على ما في كشف الاسرار ان
المتكلم جمع بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بحقيقتهما اذ الكلام محمول على حقيقته
ما امكن لكن العموم هو الاصل لانه اسبق الفعل اليه فوجب القول بالعموم الا بقدر ما يمتنع
به العمل بالتبعيض وذلك ان تنقص عن الكل واحد ليصير عاما متناولا للاكثر ويثبت العمل
بالتبعيض لان التسعة من العشرة بعضها وقد ادخلت كلمة التبعيض في العبد دون غيره
فوجب ان يعمل في التبعيض فيه لان في غيره يصير حقيقة ذلك ما قاله ابو حنيفة رحمه الله وهو
معنى قول الشيخ وهذا حقيقة التبعيض وانما حملت على التمييز والبيان في قوله من شاء
من عبيدي لانه لما اكد العموم باضافة المشيئة الى عام صار ذلك دليلا على انه لم يرد بهذه
الكلمة التبعيض فحملت على التمييز وههنا اضيفت الى خاص وهو المخاطب فلا يدل على
تأكد العموم فلا يترك التبعيض وكذلك في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان قد
قام دليل العموم وهو ان الرجس واجب الاجتناب عقلا فلا يمكن الحمل على التبعيض وكذا
اقترن بقوله تعالى فاذن لمن شئت منهم وقوله عز اسمه ترجي من تشاء منهن دليل العموم
ايضا وهو قوله تعالى واستغفر لهم الله وقوله جل ذكره ذلك ادنى ان تقر اعينهن وكذلك ترك
التبعيض في قوله خذ من مالي ما شئت وكل من طعامي ما شئت بدلالة الحال لان من جاد
بطعامه او ماله لم يظن به ان يضن باللقمة او الدرهم وليس كذلك العتاق لانه قد يسمح
ببعضه ويضن ببعضه ولذلك وجب القول بالامرين كذا في جامعي شمس الائمة والمصنف
رحمه الله وقوله يتناول البعض اى كلمة من في هذه المسئلة يتناول البعض ايضا لدخول
حرف التبعيض في العبد كما في المتنازع الا ان البعض الداخل تحت الشرط نكرة لا يعلم
ما دخلت تحت الشرط وقد وصفت بصفة عامة وهي المشيئة لان في الصلة معنى الصفة لانها
مع الموصول في حكم اسم موصوف الا ترى ان معنى قوله عليه السلام من دخل دار ابي سفيان
فهو آمن الشخص الداخل دار ابي سفيان آمن فتعم ضرورة عموم الصفة وسقط بها اى بسبب
هذه الصفة الخصوص اى التبعيض فاما البعض في المتنازع فلم يوصف بصفة عامة اذ المشيئة
فيه اسندت الى المخاطب فيبقى معنى الخصوص معتبرا فيه مع صفة العموم فيتناول بعضا
عاما ونظيره لو قيل من سرق من الناس فاقطعه يعم وجوب القطع للسراق كلهم ولو قيل
اقطع من السراق من شئت لم يوجب اللفظ استيعاب الجميع بالقطع ولا يقال ان المفعولية
صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال عمرو مضروب كما يقال زيد ضارب وشيء معلوم
كما يقال رجل عالم وهذه الجملة قد صارت موصوفة بالمفعولية اى بالمشيئة كما ان الاولى

صارت موصوفة بالفاعلية فلينعم بعموم هذه الصفة ايضا لانا نقول حقيقة الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذى نسميه وصفا انما تقوم بالفاعل لا بالمفعول اذ الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم لا بالمضروب والمعلوم واما المفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار التأثر فلا يؤثر ذلك فى العموم ﴿ وقد يقال فى نفى العموم ان الوصف للتعريف وهو انما يحصل بالمذكور ومعنى المفعولية ليست بمذكور ولو صار مذكورا انما يصير مذكورا بطريق الاقتضاء فلا يحصل به التعميم اذ لا عموم فى المقتضى كما سيأتى تحقيقه من المصنف رحمه الله ﴿ قوله فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض الخ تفريع على الوجه الثانى الذى تفرد به اعنى قوله ولانه متيقن اى فاذا كانت ارادة البعض مقطوعة وارادة الكل محتملة لابد من عتق كل واحد مع رعاية التبعيض اى لابد من اخراج البعض من العموم (وههنا بحث اورده العلامة فى التلويح ونص عبارته هكذا ان البعضية التى تدل عليها من هى البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التى هى اعم من ان يكون فى ضمن الكل اوبدونه وح لانم ان التبعيض متيقن وهو ظاهر انتهى (اقول) قوله ولانه متيقن معطوف على قوله لان من للتبعيض فالمعنى التبعيض متيقن والحكم بالنسبة الى الكل محتمل سواء كان من للبيان اوللتبعيض فوجب رعاية العموم والتبعيض على حسب الامكان وبهذا تبين رجوع الضمير الى ماصدق عليه البعض دون البعض المجرد المنافى للكلية وفيه نظر وله جواب واما ما كتبه فى الحاشية من التوفيق بين الآيتين فقد سبق وجه التوفيق بينهما بنحو آخر فلا حاجة الى ما ارتكبه ﴿ قوله ومنها ما فى غير العقلاء الخ اى موضوعة اومستعملة فى غير العقلاء والثانى ترجمه كلمة فى موصولة اوموصوفة والثانية مشهورة فيما بين الشراح حيث فسروها بالنكرة اذا وقعت فى التعريفات (والسر فيه ان الموصول مجهول المراد وصلته كاشفة موضحة له ومن المعلوم ان المجهول اذا فسر بشئ يكون المراد منه هو ذلك الشئ من الابتداء الى الانتهاء فلا يكون جنسا والقيد الاول ينبغى ان يكون فى مرتبة الجنس العالى بخلاف الموصوفة وبه اى بالفرق تشهد المسائل الموردة فى هذا الكتاب ﴿ قوله وقد يستعار لمن الخ بمعنى ان اصل وضعها للاستعمال فى غير ذوات العقلاء وقد تستعمل فى صفة العقلاء اذا قصدت بها الصفة كما فى قوله تعالى والسماء وما بناها الاية (قال وانما اوثرت على من لارادة معنى الوصفية كانه قيل والشئ القادر الذى بناها ودل على وجوده وكمال قدرته بناؤها ولذلك افرد ذكره وكذا الكلام فى قوله تعالى والارض وما طحاها وليس المراد بالبناء معناه المعروف عند الناس بل المراد ايجاد الاجرام العظيمة التى تدل على اتصافه تعالى بالقدرة التامة تحقيقه فى الحاوى والمقصود ههنا استشهاد وقوعها على آحاد

اولى العلم وفى كشف الاسرار ورأيت فى نسخة من اصول الفقه ان اهل اللغة اتفقوا على ان كلمة من مختصة بالعقلاء لكنهم اختلفوا فى كلمة ما فمنهم من يقول انها زائدة على معنى من يصلح لما يعقل ولما لا يعقل ومنهم من يقول انها يختص بما لا يعقل كاختصاص من بمن يعقل وذكر صاحب المفتاح فيه ان ما للسؤال عن الجنس تقول ما عندك بمعنى اى اجناس الاشياء عندك وجوابه انسان او فرس اوكتاب او طعام او عن الوصف تقول ما زيد وما عمرو وجوابه الكريم او الفاضل قال ولكون ما للسؤال عن الجنس وللسؤال عن الوصف وقع بين فرعون وبين موسى ما وقع لان فرعون لما كان جاهلا بالله معتقدا ان لا موجود مستقلا بنفسه سوى الاجساد اعتقاد كل جاهل لا نظير له ثم سمع موسى قال انا رسول رب العالمين سأل بما عن الجنس سؤال مثله فقال وما رب العالمين كانه قال اى اجناس الاجسام هو ولما كان موسى عليه السلام عالما بالله اجاب عن الوصف تنبيها على النظر المؤدى الى العلم بحقيقته المنزهة عن حقايق الممكنات فلما لم يتطابق السؤال والجواب عند فرعون الجاهل عجب من حوله من جماعة الجهلة فقال لهم الا تستمعون ثم استهزأ بموسى وجننه فقال ان رسولكم الذى ارسل اليكم لمجنون وحين لم يرهم موسى يفطنون لما نبههم عليه فى الكرتين من فساد مسألتهم الحمقاء واستماع جوابه الحكيم غلظ فى الثالثة فقال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون تشنيعا عليه واشارة الى انه لا نسبة بين تلك الحضرة القدسية وبين مراتب الجنس سواء كان عاليا او سافلا او متوسطا بينهما عند ارباب العقول وبهذا تبين سر الجواب عن الوصف ﴿ قوله وهما تدخلان فى عموم ما دخلا فيه بخلاف سائر ادوات العموم الخ اطلاق اسم الاداة على من وما وجعلهما مبنى على اصطلاح اهل الميزان وعلى ملاحظة المعنى وههنا فرق آخر وهو انه لا تعرض فى كلمة من للعموم الاجتماعى كما فى كلمة الجميع ولا للعموم الانفرادى كما فى كلمة الكل فصارت مخالفة لهما فى صفة الاجتماع وصفة الانفراد ومشاركة فى اصل العموم ومثلها كلمة ما اى فى المشاركة والمخالفة ثم لا فرق بين الجميع والكل المجموعى لانهما يفيدان الاحاطة على سبيل الاجتماع ابتداء واما الكل الافرادى فهو انما يفيد الاحاطة على سبيل الاجتماع انتهاء فقط كما سبقت الاشارة اليه ﴿ قوله واذا دخل الكل الى النكرة فلعموم الافراد الخ يعنى اذا اضيف لفظ الكل الى النكرة فهو لعموم افرادها واذا اضيف الى المعرفة فهو لعموم اجزائها وفيه نظر اورده الفاضل الچلپى ونص عبارته هكذا فيه بحث لانتقاضه بحديث ذى اليدين حيث رد كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان انتهى كلامه ﴿ اقول انتقاض القاعدة الثانية المنصوصة فى المتن اعنى بها واذا اضيف الى العموم فهو لعموم اجزائها بقوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كل ذلك لم يكن ظاهر لا سترة فيه واما قوله حيث

ردكل

رد كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان كما في النسخة الموجودة عندنا فهو باعتبار وجه الانتقاض اعنى قوله حيث رد كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان وباعتبار عنوان الرد مردود عليه ﴿ ههنا ابحاث وتفتيشات ﴾ الاوّل في تحرير حديث السهو اى الحديث الذى روى فيه سهوه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم في صلاته وله طرق اشهرها رواية ابي هريرة رضى الله عنه حيث قال اى حدث قائلا انه صلى الله تعالى وآله وسلم صلى صلوة العصر وفى رواية احدى صلاتى العشاء وفى رواية صلى احدى العشائين وفى رواية انها كانت صلوة المغرب وفى رواية لمسلم صلى بنا صلوة الظهر وفى اخرى الظهر او العصر وفى صحيح البخارى عن ابي سلمة انه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم صلى الظهر او العصر وسلم على رأس ركعتين واما ما كان قد تبين لك ان نسبة الغلط الى صدر الشريعة قوله صلى احدى العشائين كما قال صاحب الحزامة في الصفحة الخمسين وثلثمائة هذا غلط بل الصواب احدى صلوتى العشى من فرط الجهالة في الطرق والرواية اذ قد سبق في رواية لمسلم صلى بنا صلوة الظهر وفى اخرى الظهر او العصر وفى رواية صلوتى العشاء قد ضبطوه بالالف والهمزة بعد الشين من طرق صحيحة كلها تدل على ان ابا هريرة رضى الله عنه كان حاضرا فما قوله بل الصواب احدى صلوتى العشى مصنوعى اختراعى وايضا ان قول صدر الشريعة صلى احدى العشائين رواية احدها بعض شراح الشفاء يؤيد صحتها قولهم وفى رواية انها كانت صلوة المغرب وفى رواية صلاتى العشاء ايضا على انا نقول قد غلط صاحب الحزامة في قوله غلط اذ الغلط هو الخطاء عند العدم علمه بالصواب فالصواب على صاحب الحزامة ان يقول قوله صلى احدى العشائين على تقدير عدم هذه الرواية وقد عرفت ثبوتها فالصواب لمثله من مسلوب الادراك ترك التعرض على مثل صدر الشريعة والعلامة التفتازانى ايضا كما لا يخفى ﴿ الثانى في الفرق والتفرقة بين ذى اليدين وبين ذى الشمالين قالوا ان ذا اليدين رجل من العرب من البادية كان يجيئ فيصلى مع النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم سمى ذا اليدين لطول يديه وتوفى في ايام خلافة معاوية واما ذو الشمالين فقد استشهد ببدر سنة اثنين وملخص الفرق وتلخيصه احدهما اى ذو الشمالين خزاعى وذو اليدين سلمى (واذا تقرر هذا فاعلم ان قول صاحب الحزامة في الصفحة الحادى والخمسين وثلثمائة وما في التلويح هو عمرو بن عبد الله مردود عليه اما اوّلا فلان ترجمة التلويح ناظرة الى ذى الشمالين والذى يدل عليه قوله سمى به لانه كان يعمل بكلتا يديه وذلك لان وجه التسمية في ذى اليدين هو طول يديه فافترقا ﴾ واما ثانيا ﴾ فلان قوله ثم انه ذهل عن مقصوده وابطل تعصبه على الحنفية ببيانه فان خبر ابي حنيفة بجعل ذى اليدين ذا الشمالين مبنى على الغفلة عن جميع الروايتين

فيه مباحث ﴿ المبحث الاولى انه جزم بان منصوب العلامة هو التعصب على الحنفية في جميع المواضع وهذا كما ترى افتراء عليه وغير خفى ان العلامة منصف في التلويح وغيره من تصانيفه ﴿ المبحث الثانية انه قد جزم بان الحنفية ذهبوا الى ان ذا اليدين هو ذو الشمالين وهذا كما ترى افتراء عليهم وقد سبق انه فرق بينهما من وجوه ﴿ البحث الثالث في تحقيق النقض الوارد على عبارة المتن وجوابه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قال جوابا لذى اليدين كل ذلك لم يكن توضيحه انه لما دار الامر عند ذى اليدين بين الامرين النسخ او السهو قال يا رسول الله اقصرت الصلوة ام نسيت فقال النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كل ذلك لم يكن وفي هذا الجواب اشارة الى اعتبار الشق الثالث و الى الفرق بين السهو والنسيان والى ان القضية الواقعة جوابا سالبة كلية فالمعنى لم يتحقق النسخ ولا النسيان ايضا اما عدم تحقق النسخ فظاهر واما النسيان فلانه عبارة عن ترك ما لا بد منه اما بالغفلة او لضعف قلبه والمراد من الشق الثالث هو اعتبار السهو فالمعنى لم انس بل سهوت وبهذا تبين ان ورود النقض على عبارة المتن انما هو بقوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كل ذلك لم يكن اذ قد اضيف الكل الى المعرفة على طريق احاطة الافراد دون الاجزاء فليس محط النقض قول ذو اليدين بعض ذلك قد كان كما ذهب اليه الفاضل الجلبي اذ عبارة المتن وكلام المصنف رحمه الله متكلم في احاطة الكل لا في اضافة البعض ﴿ ويمكن توجيه كلام الفاضل الجلبي بالحمل على الدقة في المقام وهو ان قوله بعض ذلك قد كان موجبة جزئية فاذا كان نقيض الجواب السابق موجبة جزئية لا جرم يكون الجواب السابق سالبة كلية متعلقة بان يكون الحكم على الافراد فمعنى قوله حيث رد كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان ان جواب ذي اليدين يقتضي ان يكون الكل المضاف الى المعرفة لاحاطة الافراد مع ان المصرح في المتن انه اذا اضيف الى المعرفة فهو لعموم الاجزاء وفيه نظر وله جواب يفنى الكلام في قوله حيث رد كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان من وجهين الاول في عنوان الرد الذي هو يوهم القبح والثاني في التعبير فالاولى ان يقال حيث اجاب عن قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بالموجبة الجزئية فبالضرورة يكون الكل لعموم الافراد وملخص الكلام ان قوله قد كان بعض ذلك يا رسول الله هو بيان الحال وعرض الشبهة دون الرد عليه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم سواء كان الجواب السابق ما قصرت وما نسيت كما في بعض الطرق او كل ذلك لم يكن كما في اشهر الروايات الناطقة بنفى الحالتين يعنى بنفى النسيان ونفى القصر في جميع الطرق والروايات كلها ﴿ ويمكن ﴾ الجواب عن النقض بحمل الكل على الكل المجموعي نحو كل الرجال يحمل هذه الصخرة العظيمة او الحجر العظيم الا ان سياق

الحديث

الحديث بأداه وكذا قول ذى اليدين بعض ذلك قد كان لانه اشارة الى نقيض التسمية الاولى فتكون سالبة كلية بالضرورة كما سبق ﴿ قوله مسئلة حكاية الفعل لانعم الخ اختلفوا فى تحرير هذه المسئلة وفى نسخة من اصول الفقه الفعل المثبت لاعموم له اصلا فقيل المراد من الفعل ما يقابل القول ويؤيد هذا المراد ما قال الواقف ترجيح القول على الفعل حيث علله باحتمال الاختصاص اى اختصاص الفعل بخصوص الازمنة او بخصوص الحال وباحتمال ان يكون من خصائصه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وبهذا تبين حال من قرأ الفاتحة بالوقف فى كل من الآيات السبعة منها بناء على ما روى بالاسناد المتصل الى ام سلمة رضى الله تعالى عنها من ان النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كان اذا قرأ قطع قراءته يقول بسم الله الرحمن الرحيم ثم يقف ثم يقول الحمد لله رب العالمين ثم يقف ثم يقول الرحمن الرحيم ثم يقف ثم يقول مالك يوم الدين ثم ق، والحق ان هذا الحديث الفعلى لتعليم جواز الوقف على رأس الآية فلا يدل على عموم القراءة على هذه الشاكلة فى جميع الازمنة ومن ثم جرت عادة القراء على خلاف ما روى عن ام سلمة رضى الله تعالى عنها كما فى الحرمين الشريفين والبلدة الفاخرة بل الحديث المذكور انما يشير الى ان الفاتحة سبعة آيات بشهادة الجهر بالتسمية وقد قال علماؤنا ان الجهر بالتسمية فى الصلوة محمول على التعليم واذا عرفت هذا فالمعنى ان حكاية الراوى فعل الرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لاتدل على عموم المحكى عنه فيتوقف العموم على العامل والاجتهاد فلا يجوز قراءة العامى الفاتحة بالوقف فى سبعة مواضع بناء على ما حكاه ام سلمة رضى الله تعالى عنها وفى نسخة من الاصول حكاية الحال لانعم ﴿ قال العلامة فى التلويح تحرير محل النزاع على ما صرح به فى اصول الشافعية انه اذا حكى الصحابى فعلا من افعال النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بلفظ ظاهره العموم هل يكون عاما ام لا فذهب بعضهم الى عمومه وبعضهم الى انه لايعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكى لا بالحكاية والعموم فى الحكاية لا فى المحكى ضرورة ان الواقع لايكون الا صفة معينة والمصنف رحمه الله مثل ذلك بقول الصحابى انه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم صلى داخل الكعبة ولا يخفى انه لايكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت فى الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة فى زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة النص او القياس ﴿ فمحل النزاع فيما يحتمل العموم فالذى رواه الصحابى يحتمل ان يكون خاصا وان يكون عاما ومع الاحتمال لا يجوز القطع بالعموم والتمثيل فى البعض بمثل صلى فى الكعبة اذا كان لوقوع الفعل على صفة معينة كما هو الظاهر فلا يرد ما ورده العلامة واذا كان لحكاية لفعل

له وجه ما ﴿ قوله قال الشافعى رحمه الله لا يجوز الفرض فى الكعبة الخ اى فى قوله القديم كما فى الهداية والكافى ولم ينقل دليله مع ان عادة الهداية هى نقل دليل الامام الشافعى فى المسائل الخلافية اشارة الى رجوعه الى القول الجديد الراجح عنده وهو جواز الفرض على ما فى نهاية المحتاج ﴿ وقال من لم يميز بين القديم والجديد نسبة هذا القول اليه غير صحيحة وان وقعت فى الهداية والكافى وغيرهما لان مذهبه كمذهبنا فى جواز النفل او النفل والفرض جميعا على ما صرح به المصنف رحمه الله فى شرح الوقاية ﴿ اقول نظير هذه الجهالة ههنا من صاحب الجزامة على ما فى نهاية المحتاج من كتب الشافعية مثل جهالته فى الناظورة على ما فى الميزان الكبرى للشيخ الشعرانى من الشافعية فكما انه عجز فى الناظورة ولم يطلع ولم يفهم الفرق بين القول القديم وبين القول الجديد فى مسئلة الانتقاض للامام الشافعى رحمه الله ونسب صاحب الهداية الى الجهالة ثم جاء من الاقران فقال واما صاحب الوقاية فصاحب الهداية مع ان المسئلة التى اوردها صاحب الهداية مذكورة فى الميزان الكبرى كذلك هذه المسئلة التى اوردها صدر الشريعة اعنى عدم جواز الفرض فى قوله القديم موجودة فى نهاية المحتاج واما ما صرح به فى شرح الوقاية فهو قوله الجديد الراجح عند الامام الشافعى رحمه الله وانما اورد القول القديم هنا لايضاح محل النزاع فى الاصل المذكور ﴿ فان قلت قد نقل صاحب الكفاية عن النهاية حيث قال قال العلامة صاحب النهاية ولم يورد احد من علمائنا هذا الخلاف فيما عندى من الكتب كالمبسوط والاسرار والايضاح والمحيط وشرح جامع الصغير ﴿ قلنا صاحب النهاية ما ادعى عدم وجود الخلاف ولا عدم الوجدان على الاطلاق بل صرح بعدم الوجدان وبعدم الوجود فى الكتب الحاضرة عنده وشتان بينه وبين الجزامة نسبة هذا القول اليه غير صحيحة وان وقعت فى الهداية والكافى وقد سبق وجه الرد عليه فتذكر وتشكر ﴿ ولما مثلوا حكاية الفعل بمثل قضى بالشفعة للجار رده المصنف

رحمه الله بقوله واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل اى ليس من باب حكاية الفعل بل هو من باب نقل الحديث بالمعنى ولو سلم وسلمنا انه حكاية الفعل لكن لا نسلم انه من المتنازع فيه لان اللام فى الجار لاستغراق الجنس لعدم العهد واجاب عنه العلامة فى التلويح بوجوه ثلثة حاصل الوجه الاول ان مداول الكلام هو الاخبار عن النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بانه حكم بالشفعة للجار وهو المراد بحكاية الفعل ويمكن دفعه بانه فتامل وحاصل الوجه الثانى ان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ النزاع فى حكاية الصحابى بلفظ عام وانت خبير بان المصنف رحمه الله فى صدد المنع وان اورده فى صورة الدعوى كما لا يخفى وحاصل الوجه الثالث ان جعله بمنزلة قول الصحابى قضى بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية الفعل وانت خبير بان العموم قد يكون معلوما بالقراين وتلخيص كلام المصنف

رحمه الله وحاصله ان الراوى فى الصورة الاولى اعنى قوله صلى النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم قد حكى عن فعل النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم اى عن صلاته وهى من اعمال الجوارح وليس له عموم اصلا بل هو من باب الاشتراك فحكمه التوقف والتأمل فيتوقف اثبات العموم على القياس فمقول لما ثبت جواز الفعل بفعله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فى الكعبة كما ذهب اليه الامام الشافعى رحمه الله فى قوله القديم ومن المعلوم ان الفرض والنفل متساويان فى امر الاستقبال حالة الاختيار ثبت الجواز فى الفرض قياسا على النفل بالعلة المشتركة بينهما واما حاصل الصورة الثانية فهو راجع الى نقل الحديث بالمعنى عند نا فقول التلويح والتقدير صلاته وفى نسخة بصلاته والمال واحد وهو ان المروض حكاية الفعل فى نحو قضى بالشفعة عجيب جدا من مثله اذ قد سبق ان المصنف رحمه الله فى صدد المنع اى فى صدد منع كونه حكاية الفعل حتى يرد الاشكال بانه عام مع انه حكاية الفعل ووجه المنع وسنده ان المراد فى قولهم الفعل المثبت لا عموم له هو فعل الجوارح على ما شاع فى امثاله ولو سلم الاطلاق فلا نسلم استفادة العموم من المحكى الذى قد كان كلامنا فيه اذ العموم قد يستفاد من القراين هكذا ينبغى ان يفهم من صدر ترجمة المسئلة الى هنا كلام التوضيح والتلويح واما صاحب الجرامة فقد ذهب من طريق التركستان فلم يصل اليهما كما هو شأنه وعادته التى هى سرد عبارات السيد الشريف وعبارات الفاضل الچلپى بامرها سردا مجردا فى تحريرها وتقطيرها ولا يخفى ان تخطئة العلامة من السيد الشريف فى ترجمة المسئلة وكذا نسبته الى الخيال المجرد فى الابحاث الواردة ليست بصحيحة فلابد من الرجوع الى المنع والحل ﴿ قوله مسئلة اللفظ الذى ورد بعد سؤال او حادثة الخ اى هذه قاعدة من اصول الحنفية حاصلها ان اللفظ العام اذا ورد بناء على سبب خاص سواء كان ذلك السبب سؤال السائل او وقوع حادثة لا يختص بالسبب اى لا ينحصر ذلك اللفظ العام بالمورد الخاص الذى ورد فيه ذلك اللفظ ومعنى وروده على السبب هو صدوره من الشارع عند وقوع الحادثة او وقت سؤال السائل اما الاول فمثاله بما روى انه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر كما فى فتح القدير وغيره وانت خبير بما فيه اذ الوارد فى هذه الشاة على ما فى صحيح البخارى هو قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم هلا استمتعتم باهابها قالوا انها ميتة فقال صلى الله تعالى عليه وآله وسلم انما حرم اكلها واما الثانى فنظيره قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم الماء طهور لا ينجسه شىء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه وفى رواية خلق الماء طهورا فقد ورد جوابا عن سؤال السائل من بئر بضاعة بضم الباء على ما هو المضبوط وقد يقرأ بكسر الباء والضاد المهملة ايضا والظاهر من استشهاد صاحب الهداية بهذا الحديث الشريف على طهورية الماء المطلق

انه قد حمله على ابتداء الكلام مع احتمال الجواب كما قال المصنف رحمه الله وفي الرابع يحمل على الابتداء حملا على الافادة يؤيده استشهاد الصحابة بالعمومات الواردة في الوقائع المخصوصة التي تندرج في العموم هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ﴿ قوله في الثلثة الاول يحمل على الجواب الخ اما الاول ليس بمستقل ولا يكون كلاما حتى يحمل على ابتداء الكلام واما الثاني فلانه خرج مخرج الجواب بداهة فلا يكون كلاما ابتداء حتى يحمل على ابتداء الكلام واما الثالث فلانه قد كان مستقلا لظهوره في الجواب على ما صرح من التقسيم حيث قال والظاهر انه اى الكلام المستقل جواب مع احتمال الابتداء فاقتضى المقام جواب ان قيل اذا كان غير مستقل كنعم يساوي السؤال في العموم والخصوص واذا كان ذلك الجواب مستقلا مساويا فهو على وفق السؤال اى تابع له واذا كان الجواب عاما لا يعم الا بالقياس او بدلالة النص ﴿ قوله ﴾ وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب الخ اى الحمل على الابتداء والحمل على الافادة يؤيده ما قيل من ان العمدة والاعتبار انما هو لعموم اللفظ وخصوصية السبب ملغاة ﴿ وههنا شبه من طرف المخالفين اوردها العلامة في التلويح مع اجوبتها ﴿ حاصل الشبهة الاولى انه لو كان اللفظ الوارد في سبب خاص عاما لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبته اليه كنسبته الى سائر الافراد التي يجوز تخصيصها بالاجتهاد والتالي باطل بالاجماع ﴿ وجوابها منع الملازمة اذ التخصيص بالاجتهاد انما يجوز للافراد التي لم تدخل تحت العام او لم تدل القرينة على دخولها تحته وقد اشرنا الى ان المورد الخاص قطعي الدخول والاندراج تحت العام الوارد فليس نسبته اليه كنسبة سائر الافراد اليه وقد يجاب بمنع بطلان اللازم ومنع الاجماع اذ الامام الاعظم رحمه الله قد اخرج بالاجتهاد ولد الامة الموطوءة لسيدها عن عموم قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم الولد للفراش كما في صحيح البخاري بناء على ان للفراش فيه مجال الاجتهاد والاختلاف وتنقيح المناط لا يوجب خروج السبب فلا يلزم ما قرر على الامام الاعظم رحمه الله اخراج المورد الخاص فتأمل ﴿ وحاصل الشبهة الثانية انه لو كان اللفظ الوارد على سبب خاص عاما لم يكن في نقل السبب اليها فائدة وقد دونوا فيه اى وفي ذكر السبب ﴿ وجوابها منع الملازمة وربما تكون معرفة الاسباب قرينة على فهم المراد وتلك القرينة الدالة على فهم المراد فائدة جليلة نافعة جدا ﴿ وحاصل الشبهة الثالثة انه لو كان اللفظ الوارد على السبب الخاص عاما لا يكون الجواب مطابقا للسؤال ﴿ وحاصل الجواب المراد من المطابقة كون الجواب بحيث يفهم منه حال المسؤل عنه وقد فهم المذكور ههنا مع الزيادة وهي معرفة غيره وزيادة الفائدة لا تنافي المطابقة والعام الوارد على السبب الخاص ليس نصا فيه وعلى تقدير تسليم النصية لا يقتضي ذلك المحذور في المنافي فيعم مع تساوي النسبة الى

جميع الافراد ﴿ قوله فصل حكم المطلق ان يجرى على الملاقه الخ اى عند اصحابنا الحنفية ان امكن العمل بالاطلاقه كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الآية فلا يزاد على الغسل المطلق اشتراط النية والترتيب والتسمية بالخبر الواحد كما ذهب اليه اى الى اشتراط النية والترتيب الامام الشافعى والى اشتراط التسمية اصحاب الظواهر ومنهم ابن الهمام قد نص به فى فتح القدير على خلاف الامام الاعظم رحمه الله وغيرها ان قوله اى قول ابن الهمام مردود عليه بما حققناه فى حاشيتى على الهداية ﴿ اختلفوا اوّلاً هل هما اى المطلق والمقيد خاص ام لا قيل المقيد من اقسام الخاص والمطلق من اقسام العام ﴿ والحق انهما من اقسام الخاص بناء على ان الخصوص عبارة عما يوجب الانفراد ويقطع الاشتراك فيعم خصوص الجنس وخصوص النوع وخصوص الصنف وخصوص الشخص وخصوص العين وخصوص الفرد واليه المحققون ومنهم صدر الشريعة حيث قال فى الباب الاوّل اسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق اومعه فمقيد او اشخاصه فعام ثم صرح فى الشرح بان المطلق من اقسام الخاص ﴿ واختلفوا ثانيا فى تعريفهما والاولى فيه ان يقول المطلق مادل على ذات الشئ او على حقيقته من غير تعرض الى الوحدة واللاوحدة والكثرة واللا كثرة فامثال المطر عام ليس بمطلق وقد مرّ ما عند لتعريفه وهذا الفصل معقود وموضوع لبيان احكامه ﴿ وعلى التعريف الاولى اعتراض نقله الفاضل الچلبى عن الابهرى ما حاصله الدال على الذات هو الدال على الحقيقة وذلك موضوع الطبيعية والمطلق موضوع المهملة وذلك مدفوع بان حقيقة اسم الجنس فرد لا بعينه اى لم يعتبر تعينه فاستعماله فى موضوع المهملة حقيقة ولو سلم فالدال على الذات اعم من الدال عليه من حيث هو او من حيث تحققه انتهى ﴿ اقول لابد من ايضاح الاعتراض والجواب اما الاعتراض فتوضيحه ان التعريف الخارج من تقسيم صدر الشريعة راجع الى موضوع الطبيعية او الى مهملة القدمائية اى الطبيعة من حيث العموم والاطلاق او الطبيعة من حيث هى هى مع قطع النظر عن حيثية الاطلاق وقد تقرر عند الجمهور ان المطلق موضوع المهملة التى موضوعها الافراد وذلك لان المقصود بيان احكام الافراد دون المفهومات ﴿ واما الجواب فحاصله ان الدال على الذات يشمل مادل عليه من حيث هى او من حيث تحققه اى يشمل موضوع مهملة القدمائية وموضوع مهملة المتأخرين ايضا ﴿ والتحقيق ان الاطلاق المطلق وارادة الفرد منه لا يخرجه عن الاطلاق ولا يدخله الى المقيد اذا كانت تلك الارادة لانطباق الجنس عليه ولا يخفى ان ارادة الفرد منه ليست لخصوصية الفردية بل لتلك الارادة لانطباق الجنس عليه فاندفع الاعتراض المذكور به فتأمل فانه موضع تأمل ولهذا او لرعاية وجه التعقيب وملاحظة المناسبة فسره العلامة بما هو الشائع فى جنسه اى حصة منه مع قيد الوحدة المبهمة وفى المجموع الجماعة مع قيد الوحدة والانتشار والحق مع العلامة صاحب

التلويح في التفسير اذ المقصود في اسم الجنس والمصادر منونة كانت او غير منونة نحو رجعى وذكرى هو الافراد دون الطبيعة وايضا ان المتعارف هي الافراد والتعارف منشأ التبادر وهو علامة الحقيقة وايضا ان محط الكلام ومناط الاغراض والغاية هو الاحق بالاعتبار والربط والاتصال بالمقام وبهذا تبين لك ان قول صاحب الحرامة ولقد اعد الله تعالى عن التحقيق من فسره بانه الشايع في جنسه ردا على العلامة مردود بوجوه اربعة ﴿ قال الفاضل الجلبي تفسير الشايع بالحصة لدفع التوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي وذلك لان الكلام انما يتعلق بالافراد دون المفهومات انتهى لعل النسخة القديمة لان الاحكم بدل الكلام وتوضيح كلام الفاضل الجلبي ما املناه آنفا فاذا كان تفسيره بالحصة لاجل اصلاح التعريف المشهور واعتباره لاجل رعاية وجه التعقيب وملاحظة المناسبة حيث قال لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشايع في جنسه فاعلم ان كلام التلويح مؤيد بوجوه ستة كما لا يخفى ﴿ قوله فاذا وردا الخ حاصل التقسيم وتوضيحه انه اذا ورد المطلق والمقيد فلا يخلو اما ان يكونا في الحكم او في السبب والاول لا يخلو اما ان يختلف الحكم او يتحد والثاني اما ان يكونا منفيين او مثبتين والثاني اما ان يتحد السبب او يختلف فالاقسام خمسة فقوله فان اختلف الحكم شروع الى بيان القسم الاول وهو ما يكون في حكمين مختلفين وضبط العلامة فراجع اليه وحصه عامر عنه ﴿ قوله ولما نزل قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء الخ فان هذه الآية تدل على حرمة السؤال عما ليس بظاهر بل يبقى على الظاهر فيبقى المطلق بمانه على اطلاقه وتوضيحه ان المطلق حقيقة في الاطلاق وليس عم من الحقيقة بترك الاصل بل صارف عن الحقيقة فالمطلق لا يترك اطلاقه الا بدليل صارف على ان التقييد معدوم في زمان الاطلاق فلا معارضة ﴿ وقد يقال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهي وفيه نظر اورده العلامة في التلويح وله جواب في حاشية الفاضل الجلبي ﴿ قوله ﴾ وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنه ابهموا ما ابهم الله لم انظاهر على ما اقتضاه المقام انه استدل على اجراء المطلق على اطلاقه وعليه كلام العلامة في التلويح فعلى هذا يندفع ما في الحرامة بالنقل المجرد عن حاشية الفاضل الجلبي ويندفع ما في تلك الحاشية ايضا وطلب الاحتجاج بقول الشعراء من المطالب اللغوية وفرق بينه وبين هذا المطلب وكونه صحابيا كبيرا متقيا مسلم عند العلامة فاذا اقمنا دليلا بما ماموله انه رضي الله تعالى عنه قد فسر الصمد بالاجوف له لو صح وهذا مع انه ينافي اختصاص الصمدية له تعالى وهو صفة مختصة به تعالى يخالف قوله ابهموا ما ابهم الله تعالى فتلك الامامة لا تنافي كونه صحابيا كبيرا متقيا فضلا عما في التلويح مع بناء كلامه على ما ذهب اليه الامام الشافعي وبه صرح ﴿ قوله ﴾ والنفي في القبس عليه

بناء على العدم الاصلى فكيف يعدى الخ هذا وجه رابع من الوجوه الاربعة التى هى المدافعة مع الشافعية معطوف على قوله واما قوله تعالى لا تسئلوا عن اشياء يعنى ان حمل المطلق على المقيد بالقياس كما ذهب اليه الامام الشافعى رحمه الله فى كفارة الظهار قياسا على كفارة القتل قياس فاسد بوجوه ثلثة حاصل الاول ان هذا القياس ليس بتعدية للحكم الشرعى بل هو تعدية للعدم الاصلى وحاصل الثانى ان هذا القياس ابطال لحكم شرعى ثابت بالنص المطلق وحاصل الثالث ان شرط القياس ورود النص فى جانب الفرع كما قال وكيف يقاس مع ورود النص وملخص الرد عليه ان حاصل هذا القياس يقتضى اثبات التناقض والتعارض اى ايجاب الرقبة ثم نفى الرقبة الكافرة بالنص المقيد حقوله وهو ساكت عن الكافرة جملة حالية كاده معارضة بالقلب عليه اى والحال ان المقيد ساكت عن الكافرة والمطلق ناطق بها بالشمول الاطلاق عليها والنطق وجودى والسكوت عدمى فكان الاطلاق اولى لهذا الوجه واما من قلق رأسه فى امر المحشية فقد علق على قول المصنف رحمه الله لئلا يلزم التناقض هكذا ولان الدلالة اللفظية الوضعية مستندة الى استعمال اللفظ وارادة معناه وانظر الى المحبر فانه فى واد المحسر وكلام صدر الشريعة فى واد آخر من وادى الكاظمة ثم انظر الى قوله قال الشيخ الرئيس اللفظ بنفسه لا يدل البتة بل بارادة اللافظ فان هذا اللافظ بكلام الشيخ فى واد ومراد الشيخ فى واد آخر فاعلم ان الشيخ قد حصر الدلالة العقلية بما كانت العلاقة بين الدال والمدلول علاقة ذاتية والطبيعية ما كانت العلاقة بين الدال والمدلول احداث الطبيعة الاول عند عروض الثانى والوضعية ما كانت العلاقة بين الدال والمدلول جعل الجاعل اياه له ماندلالة فى القسم الاول مستندة الى علاقة العلية والمعلولية وفى الثانى الى الطبيعة وفى الثالث مستندة الى جعل الجاعل وهذا اى جعل الجاعل امر واستعمال المستعمل امر آخر وايضا لزوم التناقض وجه سكوت المقيد عن الكافرة وحديث السكوت قد عقد على طريق المعارضة بالقلب على الشافعية وحديث الاستعمال امر آخر فى واد آخر حطبر كلام الشيخ ونقله ههنا مثل نقل كلام منع الغدير حيث قال لفظ الحديث فى سنن ابى داود والدار قطنى ردا على قول المصنف رحمه الله وانما يثبت بقوله عليه السلام ليس فى العوامل والحوامل والعلوفة صدقة اى من قبله فى اصل السقوط اى سقوط رده عليه فتوقفوا ايتها المتجاهلة من اتباع الجزامة ولا تستعجلوا فى تصويبه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا ان تصيبوا اى فتوقفوا فى اخباره واطلبوا البيان وانكشاف حقيقة التوضيح والتلويح ولا تعتمد واما سطرت الجزامة فليتأمل حتى يتضح وجه المعارضة بالقلب سواء حسر الوجه بالالتزام او بالتسليم

﴿ قوله ومن عرف سبب وقوع الاشتراك الخ اختلفوا فيه اى فى سبب وقوعه وذلك الاختلاف مبنى على الاختلاف فى اللغة فاذا كانت توقيفية كما ذهب اليه الاشعرى وابن فورك فهو الابتلاء واذا كانت اصطلاحية كما ذهب اليه ابوهاشم واتباعه فهو غفلة الواضع بان نسى وضعه وقد اشتهر فى قوم ووضعه ثانيا لمعنى آخر واشتهر فى آخرين ثم تواضع الكل على الوضعين اذ الابهام اى ابهام المقصود قد يكون مطلوبا سأل كافر عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وقت ذهابه الى الغار مع الصديق الاكبر وقال من هو فاجاب ابوبكر رضى الله تعالى عنه وقال هو رجل يهدى السبيل وذهب بعض الجماعة الى امتناعه لانه يستلزم الخلل فى الفهم وتردد الذهن وقد يتعذر الاستكشاف اما لهيبة المتكلم او للاستنكاف من السؤال فيحمله على غير المراد فيقع فى الجهل فيكون سببا لوقوع الاغلاط فاذا قال لعبده اعط فلانا عينا واراد به ممرا او شيئا آخر من الاعيان فاعطى العبد دينارا فيتضرر السيد فهو يقتضى امتناع الوضع له والحق وقوعه اذ تعريف الشىء لغيره مجملا قد يكون مقصودا كالتفصيل فى بعض الاحوال كما فى قصة الذهاب الى الغار ثم اذا دار اللفظ بين الاشتراك وعدمه فالاصل عدمه ﴿ قوله والصلوة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار الخ اختلفوا فى معناها فذهب الجمهور الى انه يختلف باختلاف الموصوف فهى بالنسبة لله تعالى ان رحمة والاحسان او ارادته وبالنسبة لما سواه تعالى من الملائكة وغيرهم الدعاء واختاره بعض المحققين على ان الاستغفار من جملة الدعاء وقيل انها موضوعة لمعنى واحد وهو العطف والتعطف يختلف باختلاف العاطف فعلى الاول مشترك لفظى فيتعدد وضعه ومعناه كلفظ العين وعلى الثانى مشترك معنوى فيتحد وضعه ومعناه واختاره المصنف رحمه الله حيث قال فلنا الاشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلابد من اتحاد معنى الصلوة لكنه يختلف باختلاف الموصوف لسائر الصفات لا بحسب الوضع اى لا يتعدد وضعه ولا يختلف حتى يكون مشتركا لفظيا بل وضعه واحد وضع لمعنى العطف والتعطف او بمعنى التعظيم وقوله سياق الكلام لايجاب الاقتداء يؤيد الثانى اى سياق الآية يدل على ان المراد بالصلوة لازم معناه وهو تعظيمه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم فالمعنى عظموه بالاقتداء فى الصلوة له ولا يخفى ان الرحمة بمعنى المغفرة والاحسان والدعاء والاستغفار من مصداقات العطف والتعطف الذى هو الموضوع فى الحقيقة وبهذا تبين معنى قوله فلابد من اتحاد معنى الصلوة فى الجميع نظيره قوله تعالى يحبهم ويحبونه فيراد بالمحبة لازم معناها فكذا ينبغى ان يفهم جواب المحسن الذى تردده المحشى رحمه الله فمن الاعاجيب ما فى التلويح حيث قال نعم حسن لو لم يتعرض فيه لايجاب

اعاد معنى الصلوة فى الآية فانه عجيب من مثل العلامة واما ما كتب وجمع من عبارات للفاضل الجلبى ومن حواشى شرح مولانا الجامى من حديث دخول الباء على المقصور والمقصور عليه مما لا تعلق له ولا مناسبة فى هذا الكتاب والتنقيح فمثله ليس بعجيب من مثل صاحب الحرامة ﴿ قوله وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من السموات ومن فى الارض لآية معطوف على ما فى صدر الشرح فالمعنى القائلون بعموم المشترك او المجوزون قالوا ومنهم الشيخ ابن الهمام فى تعليقه علاما على الهداية ﴿ قوله اقول تمسكهم بهذه الآية لايتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد فى الجميع الخ يعنى ان حقيقة السجود هى غاية الخضوع وهو فى الانسان يتحقق بوضع الجبهة اختيارا فان هذا الوضع الاختيارى غاية الخضوع فى ذات الجبهة المختار وفى غير الانسان يتحقق بالانهار والمغلوبية تحت حكم حاكم الازل وبهذا تبين لك اندفاع ما فى التلويح من الترديد وهو ان اريد به السجود القهرى فهو يشمل الكل ولا وجه لتخصيص كثير من الناس وان اريد به السجود الاختيارى فهو لا يتاتى فى غيرهم ولا يصح الاسناد ووجه الاندفاع ظاهر ويمكن حمل من على البيان ايضا فيراد السجود القهرى الشامل لكل الناس واما جوابه الثانى اعنى قوله وايضا لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض فى الجميع ولا نحكم باستحالته من الجمادات فهو واضح ايضا على طور العرفاء الكرام على ما فى روح البيان واما ما فى انقاص فهو على طور العلماء وفضلاء العصر وبين المسلكين بون بعيد وفرق شديد وبهذا تبين اندفاع ما فى التلويح وليتامل فيه ﴿ قوله التقسيم الثانى فى استعمال اللفظ فان استعمل فيما وضع له فاللفظ حقيقة الخ وهى الكلمة المستعملة فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب اى فى اصطلاح به يكون التخاطب مثلا لفظ الفاعل اذا استعمل فى التخاطب اللغوى بمعنى الجاعل يكون مجازا واذا استعمل فى التخاطب الفلسفى يكون حقيقة وعلى هذا القياس وهى اما حقيقة لغوية اذا كان الواضع اهل اللغة واهل اللسان وحقيقة عرفية عامة اذا كان الواضع واهل التخاطب العرف العام كالدابة موضوعة فى اللغة لما يدب فى الارض وفى العرف العام لذات القوائم الاربعة او باشتهار المجاز كاضافة التحريم الى الاعيان فعلى هذا يحمل قول من قال فى قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم اضافة الحرمة على الحقيقة فى افادة خروج العين عن المحلية للفعل فتامل او بالتعميم فى المعنى اللغوى كالخطاب الخاص بالنبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يعم الامة عرفا واما عرفية خاصة اذا كان الواضع واصطلاح التخاطب عرفا خاصا غير الشرع وتسمى تلك الحقيقة حقيقة اصطلاحية وحقيقة شرعية اذا

كان الواضع واصطلاح التخاطب اهل الشرع ﴿ قوله ﴾ وان استعمل فى غيره لعلاقة فمجاز الخ هى الكلمة المستعملة فى غير ما وضع له لعلاقة بينهما فاذا كان الاستعمال من غير علاقة فهو خطأ قيل هى خمسة وعشرون نوعا وقيل اثنى عشر نوعا وقيل اربعة والضبط المختار عند المصنف رحمه الله سيأتى فى الفصل الثانى اورده اى الاقسام التسعة على نهج التقسيم العقلى اى باداة الانفصال كما هو اى الطريق المذكور دأبه تسهيلا للضبط وان لم يقصد الحصر العقلى على الحقيقة ﴿ قوله ﴾ ولا العلاقة فمرتجل الخ وفيه اشارة الى رد ما اشتهر من ان كل ما استعمل فى غير الموضوع له فهو مجاز وذلك لانه جعل المرتجل من اقسام ما استعمل فى غير الموضوع له وقد جعله اى المرتجل قسيما مقابلا للمجاز فليس كل ما استعمل فى غير الموضع له مجاز الجواز ان يكون البعض من قسم المرتجل ﴿ قوله ﴾ فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية الخ قديراد بالفعل احد اقسام الكلمة وجوديا كان نحو ضرب او عدميا نحو لم يضرب وقد يراد به المعنى اللغوى فمنه ما يندرج تحت مقولة ان يفعل ومنه ما يندرج تحت مقولة ان ينفعل كالكسر والانكسار وكذا الفاعل قد يراد به ما هو مصطلح ائمة النحاة فيشمل الفاعل فى مثل ضرب زيد وسرنى رؤيتك وقد يراد به ما هو موجد الفعل فاذا اريد العموم فى الجانبين لابد من التعميم فى نسبة الحقيقة اذ موجد الضرب وموجد السرور وفاعلهما هو الله تعالى فى الواقع خلافا للمعتزلة والدهرية ومن يحذو حذوهما ﴿ قوله ﴾ وان نسب الى غيره لملابسة فالنسبة مجازية نحو انبت الربيع البقل الخ ولا يخفى ان جعل الربيع بمنزلة الفاعل الحقيقى على طريق الادعاء لا يجعل اسناد الانبات اليه حقيقة وقد ينفك المكنية عن الاستعارة التخييلية فالربيع مكنية بلا تخييل هذا الى عند الموحدين فاذا قال الموحد انبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا فاذا قاله الدهرى يكون حقيقيا اذ قد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده وان لم يكن الربيع فاعلا فى العقل ﴿ قوله ﴾ مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة الخ يعنى لمعرفة المراد بالنصوص طرق ووجوه منها ان اللفظ اذا كان حقيقة فى معنى ومجازا فى آخر فالمعنى الثانى مستعار لا يزاحم المعنى الحقيقى الا اذا تعذر حمله عليه فقوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم نص فى حرمة نكاح بنت الزانى له لانها مخلوقة من مائه فتكون بنته حقيقة اما عدم ثبوت النسب فلانه نعمة لا تنال بالسبب الحرام الممنوع خلافا للامام الشافعى رحمه الله فنكاحها صحيح عنده وفرعت عليه احكام فقهية على المذهبين لا بأس فى الاشارة اليها فى ضمن الرد على الحرامة فلازم الترجمة والعناية انه يعتبر فى الخلف ان ينعقد السبب موجبا للاصل بمصادفة محله ثم

بالعجز

بالعجز عنه بنقلب الحكم الى الخلف فخارج من البدن اذا لم يكن موجبا للوضوء كالدمع مثلا
لا يكون موجبا للتيمم هكذا ينبغى ان يفهم المسئلة والخلفية ايضا ومنهم من فسرها بالفرعية
فالحقيقة راجحة والمجاز مرجوح عنده ونص عبارة التلويح هكذا قوله مسئلة لا خلاف فى ان
المجاز خلف عن الحقيقة اى فرع لها بمعنى ان الحقيقة هى الاصل الراجح المقدم فى الاعتبار واما
الخلاف فى اعتبار الخلفية بمعنى انهم اتفقوا على ان المجاز خلف عن الحقيقة وانه لابد من امكانها
واختلفوا فى جهة الخلفية فيرجع ذلك الامكان عند الامام الاعظم رحمه الله الى نفس التكلم اى
التكلم بالمجاز خلف عن التكلم بالحقيقة فالتكلم بلفظ هذا ابنى للاكبر سنا اى لمن لا يولد
مثله من مثله يراد به العتق خلف عن لفظ يراد به البنوة واذا لابد من امكان الاصل فيكفى
صحة التركيب على وفق القاعدة العربية فيصح التكلم وهو المعنى بقوله والتكلم بالاصل صحيح
من حيث انه مبتداء وخبر اى على ما هو الضابط عند العربية او صحة التكلم مبنية على هذا الضابط
عندهم على ما ذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله وانت ابنى قائلا للاكبر سنا يوجب العتق عنده
لوجود شرط المجاز وهو صحة التركيب واستحالة الحقيقة صونا عن اللغو والالغاء ولا يوجبه عندهما اى
لا يعتق هذا العبد عندهما وعند الامام الشافعى فى قوله الجديد لانهم يقولون ان المجاز موقوف على الاصل
اى امكان الحقيقة وهى محال ههنا والموقوف على المحال محال وهذا مبنى على ان الخلفية انما هى فى
حق الحكم اى الحكم الثابت بمجاز هذا اللفظ خلف عن الحكم بحقيقته وذلك لانه يتعذر حكم
الحقيقة بعارض فيصار الى المجاز لاثبات حكم الحقيقة لان المقصود هو الحكم فجعل المجاز
خلفا عما هو المقصود اولى فان قلت الخلفية ههنا بمعنى انه لا يصح الحمل على المجاز ما امكن
الحمل على الحقيقة ولا يلزم منه اشتراط المجاز بامكان الحقيقة والخلفية فى الحكم لا يوجب امكانه
بخلاف خلفية الحنث للبر قلنا المجاز لابد له من محل يصح تحققه فيه بخروجه عما كان عليه من
الحالة الاصلية وهذا المحل هو اللفظ المذكور من حيث انه يفيد المعنى بحسب التركيب
عند الامام الاعظم رحمه الله وعندهما هو ذلك اللفظ من حيث انه يصح حكم المفاد منه بحسب
التركيب ﴿ قوله فصحة الاصل من حيث انه مبتداء وخبر وتعذر العمل بالمعنى
الحقيقى مخصوصا بهذا ابنى الخ تفريع على الامر الثانى الذى افاده الامام فخر
الاسلام فيراد بالبنوة لازمها وهو العتق والاعتاق من حين الملك
صار الاعتاق اللازم عرفا وصحة التركيب على القانون الذى لا يتوقف على
صحة الحكم فى نفسه اذ لا دخل فى الافادة واما قولهم ان الحكم هو المقصود من
اللفظ فالخلفية باعتباره اولى فممنوع اذ لا اولوية ولا مناسبة للمقصودية باعتبار الخلفية فى الحكم
مما يتعلق بالدلالة بل الخلفية هنا فى الدلالة وهى تابعة لصحة التركيب على وفق قانون

اللغة فاذا عرفت الاختصاص المذكور فاعلم انه لا يتحقق فى اخفى لشيوع الاخوة فى الدين فيمكن الحمل عليه ﴿ ثم ليس من الاعاجيب ما فى الخرافة حيث قال والمسئلة دلت على امتناع اعادة المعدوم بعينه عند الحنفية وانكر بعض احداث المتكلمين ذلك بالملل لا عالة ولا اعتداديهم وحجتهم داحضة عند ربهم انتهى الصادر من قلت حيائه ومن قلة شعوره مع ان هذه المسئلة فى واد ومسئلة اعادة المعدوم فى واد والامام فخر الدين الرازى فى الوادى المقدس وصاحب الخرافة فى الوادى الظلمانى وادى الحيرة الا انه لما عجز من ترجمة اهل المسئلة ولم يشم رائحة من اشارتها ثم صادف لفظ الامتناع حمله على ما حمله كما هو دأبه ﴿ ولا يخفى انه دغدغة الدغة وحبال المرأة الحمقاء مردودة عليك بوجوه اما اولا فلانه قد عسر عليك ترجمة المسئلة وتتبع معانيها فاخلدت الى الارض الكسالة والبطالة والاستراحة فاستمهدت العجز واستوطأت العنص واسترو حت الى ترويح الخاطر عن كد الفكر والناظر عن كلفة النظر الى التوضيح حيث فسرت الامتناع اى تعذر الاصل كتفسير الدغة بالضم اى المرأة العجوزة فسهلت شأن التوضيح بل شأن الامام الاعظم رحمه الله لدى لولاه لافتضح الاقوام وفعت لاتباعك بلب البطالة والاستراحة وجرأة الاعتساف ﴿ واما ثانيا ﴾ فلان مسئلة الخلف هى طريقة من طرق معرفة المراد بالنصوص فاصلها انه يعتبر فى الخلف انعقاد السبب موجبا للاصل مع التصادق فى علمه فاذا تعذر الحمل بالاصل ينقلب الحكم الى الخلف فقول المصنف رحمه الله مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة مثل قوله فى المختصر التيمم يخلف الوضوء عند العجز فالمراد به هو عجز العبد والطريق طريق معرفة المراد من النصوص وقد سبق تفصيله فى صدر الحاشية واما طريق الخرافة فهو طريق بهمنيار والعجز عجز البارى تعالى عن ذلك فاصله انه لما انكر البعث فقال الشيخ فاين السائل ليحتاج الى الجواب وكيف نقول ببقاء الدليل الذى اوردتم على امتناع اعادة المعدوم بل هو غير باق لانه مركب من الصغرى والكبرى والزمان مشخص لهما فاذا كان دليلكم معدوما بناء على المقدمة المسلمة عند بهمنيار الاول وكانت اعادة المعدوم محالا عنده لا يمكن الجواب عنه اى عن المعدوم فاقر بهمنيار الاول بصحة اعادة المعدوم ورجع عن كون الزمان مشخصا والبهمنيار الثانى اى صاحب الخرافة لما غفل عن رجوعه وكان معتقدا بامتناع اعادة المعدوم تعسف للانتصار فى انكاره الحشر والنشر اعاذنا الله العياذ بالله سبحانه وتعالى اى بهمنيار الثانى راه كه تو ميروى راه تركستان است ﴿ واما ثالثا فلان قوله والمسئلة دلت على امتناع اعادة المعدوم يدل على انه جدد نكاح زوجته فى كل زمان او تصرف فى الزوجة بلا نكاح مع اعتقاده ان مقدمة هذا الامتناع هى كون الزمان مشخصا فاذا انكح امرأة فى الزمان الاول الذى فيه عقد النكاح لزم عليه فى الزمان الثانى تجديد النكاح وهلم جرا ﴿ واما رابعا فلان قوله عند الحنفية قول اهل العربية قياس

استأجره ابكر والعناد واستأثره العمى والفساد واظهرت الاغلاط الفاحشة وابرزت الاوهام لفاحشة تغيرت وتنكرت واظهرت النقص والنفاق لا يمكن اصلاح هذه الفرية وان حملنا الحنفية على عموم لمعتزلة فاعلم ان الحنفية اتفقوا وجزموا على أن العالم قابل الفناء اى العدم الطارى والعدم اللاحق فالانسان هو الجوهر القابل للعدم اللاحق معدوم ثم اعاد الله بقاء هذا الجوهر المعدوم بالرجعة الى المعاد فى الآخرة هو المعدوم بعينه عند الحنفية والشافعية واهل السنة والجماعة كما نطقت بهذه الاعادة النصوص القرآنية وانعقد عليه الاجماع من المفسرين ﴿ فان قلت هل يمكن للمعمبار الثانى الاستدلال بقول القاضى اعادة الاعراض والقوى التى فيها واحداث مثلها انتهى ﴿ قلنا لا لان قوله اعادة الاعراض مبنى على ما ذهب اليه الحنفية واهل السنة والجماعة من جواز اعادة المعدوم بعينه وقوله احداث مثلها ناظر الى قول الفلاسفة حيث قالوا لو جاز عوده لم يبق فرق بين المبدأ والمعاد وذلك الفناء المادة وعدم بقاء الجهة الجامعة بين الواقع اولا وبين الواقع ثانيا وقد اشار الى بطلان هذا المذهب قبيل الطرفين عند قوله تعالى قل يحييها الذى انشاها اول مرة حيث قال فان قدرته تعالى كما كانت لامتناع التغير فيه والمادة على حالها فى القابلية اللازمة لذاتها ﴿ فقوله فان قدرته تعالى كما كانت نص فى ان الله تعالى قادر على اعادة المعدوم ثانيا كما كان قادرا على الايجاد من العدم الصرف اولا ﴿ قوله والمادة على حالها فى القابلية معناه ان الممكن قابل للايجاد الثانى بقاله الخلق الجديد فى نص القرآن ويؤيده قوله تعالى وهو اهون عليه او اشارة الى الجواب التسليمى حاصله ولو سلم الامتناع لكن اثبات الحشر لا يتوقف على المادة المعدوم اذ المادة بحالها فى القابلية فى حضرت العلمية الالهية وبهذا تبين ان البقاء المفهوم من قوله والمادة بحالها لا ينافى العدم اللاحق الذى هو الفناء فى اصطلاح اهل الكلام وتحقيقه فى الحاوى على القاضى ﴿ ثم قول المعمبار الثانى وانكر بعض احداث المتكلمين ذلك اى امتناع اعادة المعدوم المل لا اعادة ولا اعتداد بهم وحجتهم داحضة عند ربهم مع قطع النظر عن كدره وعن تعكيسه الهداية بالضلالة افساد عقائد الكملة تخريب اذهان الطلبة توسيع الامر على ارباب البدعة وهذا صنع اللاعنة الداغصة الناقضة الملقبة بالامامية والرافضية حيث يبالغون فى شتم اهل السنة والجماعة ولما كانت خرفات من بعد من اهل السنة وبعد نفسه من مجدد الشريعة والملة احكم واسرع صدا الاجرم انها واجبة الرد والدفع على علماء العصر فلابد من نقل ما حققناه فى مصباح الحواشى على شرح الدوانى حتى يتضح عند هم اندفاع مبالاتهم الفاسدة ونص عبارته هكذا والمعاد لابد قبل الشروع فى المقصود من تحرير مقدمة فى مباحث حتى تكون الناظرون فى هذا المقام على بصيرة ﴿ البحث الاول ﴾

في تحرير صيغة المعاد الظاهر انه بضم الميم على انه اسم مفعول عبارة عن الراجع الى الوجود بعد الفناء او عن الراجع الى الحيوة بعد المماة او عن الاجزاء الراجعة بعد التفرق الى الاجتماع او الارواح الراجعة الى الابدان بعد المفارقة عنها او عن الارواح الراجعة الى الحالة السابقة من التجرد وتلك الاحتمالات على قدر تفاوت مراتبه وعلى اختلاف المذاهب ايضا واما الفتح فعلى انه اسم زمان ومكان وهذا مما لا يلائمه المقام واما بمعنى البعث والحشر من التراب والعظام او من العظام الرميم اوغيرها من الحالات المختلفة الثابتة بظواهر النصوص الناطقة باعادة الاجسام فهو الايجاد بعد الاعدام واليه جمهور اهل السنة والجماعة الذاهبين الى الفناء بمعنى العدم الطارى او جمع الاجزاء المتفرقة واليه القائلون بامتناع اعادة المعدوم بعينه وبه صرح الشارح فاذا ضربت المذاهب الخمسة المشهورة في المعاد بالضم على ما صرح به الامام حجة الاسلام في التهافت الى المعنيين المشهورين صارت الاحتمالات عشرة واذا ضربت هذا المبلغ الى الاحتمالات الخمسة في المعاد بالضم بلغ المجموع الى خمسين احتمالا

﴿ المبحث الثاني ﴾ في بيان الفرق بين النشأة الاولى والنشاة الثانية فالاولى مادة حقيقية للانسان قدرت فيها هيئته بجميع اشكال اعضائه وقد يعبر عنها بالفطرة الاصلية وقد يعبر بالاجزاء الباقية بخلاف النشأة الثانية فانها من الاجزاء الفضلية سميت بالاجزاء السيالة والاجزاء المتبدلة والمتحللة وبالاجزاء المتداخلة وبالاجزاء الفضلية وعبر عنها ان قوله تعالى قل يحييها الذى انشأها اول مرة الآية نص في ان المعاد هى النشأة الاولى دون الثانية وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة في هذا المقام ﴿ المبحث الثالث ﴾ في تحرير ادلة القائلين بامتناع اعادة المعدوم بعينه وفي تلخيص الشبه الواردة من طرفهم

﴿ قالوا اما اولا ﴾ فلانه لو صح اعادته لصح ابتدائه بالكلية والعود والامكان صفة وجودية والمعدوم لا يحكم عليه بشىء وجودى ﴿ واما ثانيا ﴾ فلانه لو امكن عوده لامكن عوده بالوقت الذى وجد فيه ابتداء فيعاد مع ذلك الوقت او في ذلك الوقت فيكون المبدأ معادا وفيه نظر وله جواب

﴿ واما ثالثا ﴾ فلانه لو امكن عوده لامكن عوده مع مثله لان حكم الامثال واحد وفيه نظر اورده القاضي زاده حاصله ان هذا الوجه يخالف ما اورده الشيخ في الشفاء ثم وجه كلام المصنف رحمه الله بان المراد بقوله لامكن عوده مع مثله هو انه لامكن عوده مع امكان وجود مثله بدلا عنه واعترض عليه الفاضل ميرزا جان الشيرازي بما حاصله ان مدار دليل المصنف على ما هو المشهور من لزوم عدم الامتياز بين الاثنين ومدار دليل الشيخ على الاشارة السابقة من انه لم يتميز ما فرض اعادته عن مثله المستأنف في نسبة الاعادة اليه بناء على عدم انحفاظ

وحدة

وحدة الذات و لا الكل موجودا حين العدم انتهى ولما اختلف المدار اختلف الدليلان فكيف يجوز ارجاع احدهما الى الآخر وهذه الوجوه الثلثة التي ذكرها صاحب حكمة العين عن الامام مشهورة فيما بين العلماء الاعلام ﴿ البحث الرابع ﴾ في تحرير المدافعة والاجوبة عن الوجوه السابقة اما الوجه الاول فمدفوع بوجوه عديدة اما اولا فلانه يمكن ان يعارض عليه بمثله بانه لو امتنع اعادة المعدوم يصح الحكم عليه بامتناع العود والمعدوم ليس له هوية فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود واما ثانيا فلانه منقوض بالحكم على المعدوم الممكن بانه جائز الوجود واما ثالثا فلانه يستلزم انتفاء الحوادث واما رابعا فلانه مبنى على كون الامكان صفة وجودية وهو ممنوع واما اندفاع الوجه الثاني فظاهر لانه مبنى على كون الزمان مشخصا وانت خبير بانه يستلزم ان يكون الموجود في كل زمان شخصا آخر وهو يستلزم ارتفاع الامان ﴿ قال السيد السند قدس سره في نهايته على شرح حكمة العين وقد جرى بين الشيخ الرئيس وبعض تلامذته في ذلك مناظرة وكان الشيخ قائلا بان الزمان ليس من المشخصات والتلميذ قائل بذلك ولما اورد التلميذ كلاما في تصحيح مذهبه لم يجبه الشيخ وقال لست انا الآن ذلك الشخص الذي يناظرك فلا يلزمني الجواب عليك فافحم التلميذ انتهى كلامه اورده سندا للمنع وهو ما كلام وقد اسمعه من الطرفين اما من طرف بهمنيار فقيل انه كلام مثل كلام الصوفية حيث قالوا الاشخاص غير باقية في زمانين لا متجدد الامثال واما من طرف الشيخ فمثل كلام الصوفية كمتشابهات القرآن مرموز وايضا لا تماثل بين الجواهر والاعراض فقياسه على كلامهم قياس مع الفارق وايضا انما كان حق الجواب ان يكون بعد السؤال لا يمكن ان يجيب شخص بعينه عن سؤال شخص بعينه على ما زعمه بهمنيار فليس له حق العود وايضا كيف يقول ببقاء الدليل وكيف يقول ببقاء الصغرى حتى يتم بها الكبرى حتى يتم انتصاره في انكار الحشر والنشر وايضا يلزم على بهمنيار تجدد عقد نكاح امرأته في الزمان الثاني ﴿ البحث الخامس في تحرير امكان الاعادة بوجوه منها القضية العقلية من ان الشيء اذا صار معدوما بعد العدم بقي جائز الوجود والله تعالى قادر على جميع الممكنات فوجب القطع بانه تعالى قادر على اعادته بعينه بعد العدم ﴿ ومنها ما حققه الفاضل الخلخالي ونص عبارته انه لا شبهة في ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع فاذا امتنع اتصافها بالوجود المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد القيدين او كليهما لكن نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لم يتصف بالحدوث وكذا المسبوقية بالوجود والا لما اتصف بالبقاء على ان الوجود السابق ان لم يفد زيادة استعداد الاتصاف بالوجود فمعلوم بالضرورة انها لا تنقص منه ما هو عليه بالذات

من قابلية الوجود في جميع الاوقات وكذا نعلم بالضرورة ان لا اثر لامتناعها في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اعني العود غير ممتنع (ومنها ما اورده صاحب المواقف حيث قال لو جوزنا كون الشيء ممكنا في زمان الابتداء وممتنعا في زمان الاعادة معللا بان الوجود في الزمان الثاني امض لجاز الانقلاب من الامتناع الى الوجوب فيلزم استغناء الحوادث عن الصانع ويلزم سد باب اثبات الصانع ثم قال ويمكن ان يقال في اثبات جواز الاعادة ان الاعادة اهون من الابتداء وغير معنى انه نص القرآن وكذا كون القدرة واسعة واما الوقوع فيؤخذ من القرآن في مواضع ﴿ المبحث السادس في تحرير الفرق اما المعتزلة اي جمهورهم فانهم فرعوا هذه المسئلة على ان الشيء اذا عدم لم تبطل ذاته المخصوصة بل زالت صفة الوجود فلما كانت ذاته المخصوصة باقية حالتي الوجود والعدم لاجرم قالوا اعادة المعدوم جائزة واما اهل السنة والجماعة فقالوا الشيء اذا عدم فقد بطلت ذاته فصارت عدما صرفا ومع هذا قالوا انه لا يمتنع في قدرة الله تعالى اعادته بعينه على ما مر ﴿ المبحث السابع قيل ان ما نقل من الحكماء من نفي حشر الاجساد ليس مبنيا على تكذيب النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بل معناه ان القول بحشر الاجساد ليس من المسئلة الحكمية بل من المسئلة الكلامية فيؤخذ من الشرع ونقل من الشيخ الرئيس ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وقد بسطت الشريعة الحقة التي اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني وهو الروحاني ﴿ اقول حكاية ما صرح في النجاة والشفاء فقد اتضح لك انه قائل بالمعاد الجسماني ومعتقد نبوة نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ونقله الشارح ايضا ومنه الايراد هنا لتسهيل التناول ﴿ المبحث الثامن في بيان توقف المعاد الجسماني على اعادة المعدوم بعينه وذلك لان انشاء النشأة الاولى والآخرة من العدم لقوله تعالى ثم الله ينشئ النشأة الآخرة وفي تفسير ابي السعود والتعبير عن الاعادة التي هي محل النزاع بالنشأة الآخرة المشعرة بكون البدء نشأة اولى للتنبيه على انها شان واحد من شئون الله تعالى من حيث ان كلا منهما اختراع واخراج من العدم الى الوجود ولا فرق بينهما الا بالاولية والآخرية وفي تفسير المدارك وهذه الآية دليل على انهما نشأتان وان كل واحدة منهما انشاء اي ابتداء واختراع واخراج من العدم الى الوجود انتهى وله شواهد من الآيات القرآنية في شرح المواقف من عدم التوقف عليه ليس بصحيح وكذا استشهاده بقصة الطير ليس كما ينبغي وذلك لان

هذه المقصة تقريبية على طريق التنظير ﴿ المبحث التاسع في تحرير الشبهة المنقولة عن الشيخ على ما نقله الشيخ الشعراني ما حاصله ان الانسان ليس بانسان بمادته بل بصورته واذا بطلت صورته عن مادته وعادت المادة الى اصولها من العناصر فقد بطل الانسان بعينه ثم اذا خلقت في تلك المادة صورة انسان جديد فقد حدث انسان آخر مشارك في مادته لا يكون محمودا ولا مذموما ولا مستحقا للثواب والعقاب وربما استشهدوا على ذلك بقوله تعالى وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وقوله تعالى قادر على ان يخلق مثلهم وقالوا مثل الشيء لا يكون عين الشيء ﴿ والجواب عنه ان الانسان عند اهل الشرائع مجموع الجسد والروح بما فيه من المعاني فاذا بطلت صورة جسده بالموت وزالت عنه المعاني بقبض روحه لا يسمى انسانا فاذا جمعت هذه الاشياء بالاعادة اليه ثانيا كان هو ذلك الانسان بعينه ونوره بقوله الا ترى ان الجسد الفارغ من الروح والمعاني يسمى شبحا وجثة ولا يسمى انسانا وكذلك الروح المجرد لا يسمى انسانا وكذلك المعاني المختصة من العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر لا يسمى انسانا مجموعا ولا انفرادا عقلا وعرفا فعلى هذا قولهم ان الانسان انسان بصورته فقط قول باطل بل الانسان بجسده وروحه ومعانيه المختصة به فتبدل الصورة والصفة بالموت والاعادة لا يدل على ان الانسان المعاد غير الانسان الاول والمثل قد يزاد في الكلام تأكيدا كقوله تعالى ليس كمثله شيء فقولهم ومثل الشيء ممنوع ومنها قولهم المعاد من الانسان ما هو ان قلتم هو اجزاؤه الحاصرة عند الموت وجب ان يبعث المجدوع على صورتها وهذا لم يرد به الشرع وان اعيد اليه جميع اجزائه التي كانت له مدة عمره ثم زالت وتبدلت وجب ان يكون جزء واحد بعينه يدا ورأسا وقلبا وكيف لا ان الاجزاء العضوية المركبة من الدم وسائر الاخلاط سيالة تنتقل من عضو الى عضو آخر عند الاغتذاء ﴿ وجوابه ان المعاد اكمل اجزاء جميع حالاته في ايام حياته ويتم الكلام عند قول الشارح باعادة البدن المعدوم بعينه ﴿ المبحث العاشر في تحرير المعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحيوة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلى انوار عالم الغيب لا يمكن الالتفات الى شيء من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم واذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كانت قوية

قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادة
﴿ قوله اي الجسماني الخ ﴾ قال في شرح المواقف واعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد
لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين
للنفس الناطقة والثاني ثبوت الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما
معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي ومعمر
من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان
بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن
يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق
خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم
ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه
الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم
عند الموت فيستحيل اعادتها او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ
﴿ قوله اذ هو الذي يجب الاعتقاد به الخ ﴾ الظاهر انه وجه تبادر المعاد الجسماني من اطلاقات
الشرع على ما يقتضيه سوق الكلام والاولى ان يجعل وجها لتبادر المعاد الجسماني بحسب
المقام بل ينبغي ان يقال لانه المتبادر في اطلاقات اهل الدين بمعنى ان وظيفة الكلام اثبات
المعاد الجسماني لانه مما انكره الخصم اي الحكماء والفن انما دون لرد الخصم فانهم اثبتوا
المعاد الروحاني وسكتوا عن احواله وانكروا الجسماني وقد مر تحقيق الكلام بما له وعليه
في المباحث والفرق بينهما ان المسائل الكلامية واجبة الاستفادة من الشرع بخلاف
المسائل الحكمية ﴿ قوله ولذا قال الامام الخ ﴾ اي ولكون النصوص الواردة الناطقة بالحشر
الجسماني غير قابلة للتأويل قال الامام في تكفير منكر الحشر الجسماني لا يمكن الجمع بين الايمان بما
جاء به النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وبين انكار الحشر الجسماني وفي بعض النسخ قال الامام
الرازي فعلى هذه النسخة يكون قوله لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية
من تتمة مقول الامام والفاضل القرماغي تصرف في قوله على هذا التقدير تصرفا
لا يخفى عدم استقامته عند الخبير والحق ان كلمة هذا اشارة الى قدم العالم فالراجح هو
نسخة الاطلاق والمراد منه الامام حجة الاسلام بقرينة الالزام بقوله قلت ولا الجمع وفي بعض
النسخ قلت وكذا لا يمكن الجمع بين القول بقدم العالم على ما يقول به الفلاسفة وبين الحشر

الجسماني

الجسمانى قوله لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية من مقول الشارح وتعليله فى مقام الزام الامام حجة الاسلام وقد حكى عنه ما حاصله انه يجوز ان يكون من الاوضاع الفلكية وضع غريب لم يسبق مثله ولا يتأتى مثله ويقتضى تبدل الاجسام من الوجود الابداعى الذى هو النمط المتعارف الى نمط آخر غير متعارف فيكون هذا الوضع الغريب منتهى النمط المتعارف ومبداء النمط الآخر بحيث لا يتأتى مثله لتبدل الاجسام الى النمط الاول والثالث فليس مع الحكماء دليل قاطع على نفى حشر الاجسام بناء على مذهبهم انتهى كلام الامام حجة الاسلام اقول كلام الامام يحتمل ان يكون الزاما على حكماء الاسلام ابتداء اى لما قالوا بان حشر الاجساد مما ثبت أنه اصول الحكمة من قدم العالم قال يمكن الجمع بينه وبين حشر الاجسام الى آخره ويحتمل ان يكون الزاما على الجمهور القائلين بان قولهم بقدم العالم ينافى الحشر بما حاصله انه لا منافات بينهما وعلى كلا الاحتمالين قوله لان النفوس الناطقة على هذا التقدير غير متناهية وجه الالزام تخصيصه انهم صرحوا عن آخرهم ان قدم النوع لا يتصور الا بان يكون اشخاصه غير متناهية وتلك الاشخاص الغير المتناهية تقتضى نفوسا غير متناهية وحشر جميع تلك النفوس الانسانية الحادثة بحدوث الابدان الغير المتناهية يستدعى ابدانا غير متناهية فى امكنة متناهية

❁ قوله وقد ثبت تناهى الابعاد بالبرهان وباعترافهم جملة حالية اشارة الى بطلان التالى اى الحال انه قد ثبت ان الامكنة والامتدادات القائمة بالجسم متناهية عندهم وبرهان تناهى الابعاد قاض بالتناهى ثم استدعاء حشر الجميع ابدانا غير متناهية انما هو فى آن الحشر وبطلانه اظهر من الشمس على قواعدهم فقول الامام حجة الاسلام فليس مع الحكماء دليل قاطع على نفى حشر الاجسام بناء على مذهبهم تفريع ليس بصحيح على مذهبهم اما اولا فلما تقرر فى الحكمة الرسمية من تناهى الامكنة والامتدادات القائمة بالجسم وعليه اعتراض الشارح على الامام كما سبق واما ثانيا فلان تجويز الوضع الغريب وكونه منتهى النمط المتعارف ومبداء النمط الآخر مبنى على تجويز وجود الخلاء خارج هذا العالم وقد تقرر بطلانه عندهم فلا يمكن مساعدتهم فيه نعم المساعدة من اهل السنة والجماعة صحيحة فى التجويز المذكور فيا من يعد نفسه من مجددى الملة فاخرج من ارض الكسالة والبطالة والاستراحة وتعال الى مسئلة الخلفية التى هى طريقة من وجوه الوقوف الى المراد بالنصوص وفرعت عليها المسائل الاجتهادية الخلافية بيننا وبين الشافعية منها جريان التوارث وولاية المنع عن الخروج والبروز بناء على ان بنت الزانى محرمة النكاح له عندهم يعنى لما صح نكاحها له عند الامام الشافعى رحمه الله بناء على انها ليست بنت له حقيقة تترتب عليه الاحكام المذكورة ولما كان

اطلاق لفظ البنت على المخلوقة من مائه اطلاقا حقيقيا تدخل تحت قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم لايصح نكاحها له فلايترتب شيء من هذه الاحكام ويجرى التوارث بالبنتية لابالزوجية وشرط الانصراف الى الخالق تعذر العمل بالاصل ولاتعذر فى الحمل على الحقيقة وقد سبق التحقيق فى صدر الحاشية فيما لك فى تربيع احجار البارى سبحانه وتعالى عنه مع فقدان العلاقة والمناسبة بينه وبين المسئلة السابقة ومع التزام الكفر فالتصريح على ما سبق تحقيقه ﴿ قوله ولايعتق بقوله يا ابنى الخ ﴾ حاصل الجواب انه اذا كان النداء بوصف يمكن اثباته من جهته يكون ذلك لتحقيق ذلك الوصف فى المنادى استحضاراً له بذلك الوصف المخصوص كما لو قالوا يا حر او يا عتيق واذا كان بوصف لايمكن اثباته من جهته كان ذلك للاعلام المجرد لا للتحقيق لوصف بخلاف هذا ابنى وقد سبق وجه العتق فيه واطلاق الابن على الابن الرضاعى مجاز فلايعارض على الحقيقة واما هذا ابنتى مشيرا الى عبده فالمشار اليه ليس من جنس المسمى فلايعتق ولايتصور تصحيح الكلام فى المعدوم فى الحكم الايجابى وليس هذا من باب امتناع اعادة المعدوم بل من باب امتناع الحكم الايجابى على المعدوم حتى لو فرض الاعادة لايعتق بناء على ما سبق من انه ليس من جنس المشار اليه واذا عرفت هذا فلامجال لتخيل حديث الاعادة فى صورة تحرير المسائل المقدرة ههنا فضلا فى صورة المسائل المصرحة السابقة فهذا التصوير كالعلاوة فى دفع الخيالات الفاسدة بعد ماتم المراد فان قلت لعله يريد من اعادة المعدوم بعينه صب الماء عقيب اليمين قلنا هذا الخيال افسد الخيال الفاسدة لان معنى الاعادة هو احداث الشيء الذى عدم بعد الوجود فهى الاحداث الثانى وصب الماء عقيب اليمين هو الاحداث الابتدائى والصب عقيبه لايسمى اعادة فضلا عن اعادة المعدوم وفضلا عن اعادة المعدوم بعينه فالصواب ان يقول ان انعقاد اليمين حكم ايجابى والحكم الايجابى على الشيء فرع وجود ذلك الشيء فلاينعقد اليمين فى المعدوم هذا ﴿ قوله فان قيل قد ذكر فى علم البيان ان زيد اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة الخ ﴾ يعنى جمهور علماء البيان ذهبوا الى ان مثل زيد اسد تشبيه بليغ وليس باستعارة فعلى هذا يكون تقدير الكلام فى قولنا هذا ابنى فى قوة قولنا هذا كابنى فلايثبت العتق ﴿ والصحابة ﴾ اى قولنا بمعنى جمهور علماء البيان اشارة الى ان اشتراط عدم ذكر المشبه فى الاستعارة غير مسموع عند المحققين على ان الظاهر عندهم خلافه اذ المشبه به الذى هو الفجر مذكور فى قوله تعالى كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض ويراد به الفجر مجازا ولو سلم ان الاستعارة مشروطة بذلك ولكن لانسلم ان اداة التشبيه مقدر فى قولنا زيد اسد بل المتكلم قد قصد منه التشبيه الكامل وقوة المشابهة فى وجه الشبه فادعى ان زيدا عين الاسد على طريق

الاسناد

الاسناد المجازى فكذلك قولنا هذا ابنى معناه ان مشابهة العبد الابن فى العتق من حين الملك يلفت الى ان صار عين الابن فيراد الاعتاق قطعا على انه لازم بين ﴿ قوله ﴾ فلما مر ان الاستعارة فى اسماء الاجناس الخ اى فى الاستعارة الاصلية لا فى الاستعارة فى المشتقات اى فى الاستعارة التبعية والابن بمنزلة المشتق لان معناه هو المولود كما فى قولهم الحال ناطقة وهذا الجواب منه على طريق التنزل والتحقيق ماسبق ﴿ ثم ﴾ شرع فى تزييف ما ذهب اليه علماء البيان وسماه مناقشة وللعلامة على تلك المناقشة كلام من وجوه اوردها فى التلويح ﴿ الاول ﴾ ما فهم من قوله واما الملك على حقيقة الحال بلى امكن لك كلام علماء البيان الى قوله ولا اعتبار بكونه خبر مبتداء او غير ذلك حاصله ان المصنف رحمه الله فهم من كلامهم ان الاستعارة لا تجرى فى خبر المبتداء الا اذا كان مشتقا وبحو قولهم الحال ناطقة بكذا استعارة لان المشبه متروك بالكلية وجوابه ان هذا الفهم اى الاستعارة لا تجرى فى خبر المبتداء لا اذا كان مشتقا مبنى على ان الكلام ومناقد كان فى خبر المبتداء وليس البناء على الفهم من كلامهم وليس البناء على اعتبار كونه خبر الخصوصه كما هو زعم العلامة على المصنف رحمه الله ثم قوله حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر من باب الاستعارة الى باب التشبيه منظور فيه لان المراد من الخيط الابيض هو الفجر على الاستعارة والا لاصح البيان به فالخروج فى محل المنع فان دلت حديث الخروج مبنى على مذهب علماء البيان وقد صرح به فلما لا اعتبار عند المصنف رحمة الله تعالى عليه بقولهم بناء على ان الظاهر من الاستعمال الصحيح هو خلاف ما ادعته علماء البيان كما فى قوله تعالى كلوا واشربوا الآية وبهذا تبين وجه قوله والجواب الذى اوردته فى المتن على تقدير التسليم وترك المناقشة على دلايلهم الواهية الى قوله لاشك انه فرق واه واضعف الاول قلب الحقائق دون الثانى اوهن من نسج العنكبوت اى غير صحيح بالبرهان وليس بمقبول فى ذوق الوجدان ثم العجب من العلامة قوله ولا تعلق له بمثل زيد اسد وغير خفى انه مثل السابق فى الفهم اى هذا الظن مثل الظن الذى فى حديث الفهم والعجب من الفاضل الجلبى كيف تغافل عن قول الشارح العلامة واما الملك على حقيقة الحال بان امكن لك كلام علماء البيان واهماله حتى الى قوله ولا يخفى الذى هو الاعتراض الثانى عندى حاصله ان هذا ابنى ليس من قبيل الحال ناطقة بكذا بل مثل زيد اسد فانه لا حاجة الى تأويل الابن بمعنى المشتق لان المقصود تشبيه العبد بالابن لا تشبيه العتق بالبنوة حتى تكون الاستعارة تبعية وليس هذا الاعتراض على اصل المسألة تربيعا بمذهب الامام الاعظم رحمه الله كما ذهب اليه ذهن الفاضل الجلبى فانه وهم واوهن منه قوله على انه بعد هذا ادرج قوله بقوله ونحن وسيأتى (وجوابه) انه لا وجه لحمل هذا

الكلام على الاستعارة الا بجعل الخبر فى تأويل المشتق اى المولود لما سبق وليس بناء الكلام هو ما على تشبيه العبد بالابن اذ لو قال هذا كابنى لا يعتق بالاتفاق (انتاش) ما فهم من قوله ونحن نقول الى قوله وقد لخصنا ذلك فى شرح التلخيص (اقول) الظاهر انه قوله انما يجب الارتكاب الى تقدير اداة التشبيه اذا كان الاسد مستعملا فى معناه الحقيقى واما اذا كان مجازا عن الرجل الشجاع فحمله على زيد صحيح ويدل على ما ذكرنا ان المشبه به فى مثل هذا المقام كثيرا ما يتعلق به الجار والمجرور كقوله انت اسد على وفى الحروب نعامة اى مجترئ صائل على وكقوله الطير اغربة عليه اى باكية عليه وقد استوفينا ذلك فى الشرح اى فى المطول وحاصله انه استعارة على تفسير الجمهور ايضا لانه مستعمل فى المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا فى الشجاع المطلق والا يلزم عموم المجاز ولا فى معناه الحقيقى حتى يفتقر الى تقدير اداة التشبيه بشهادة قولهم انت اسد على فاطلاق الاسد على زيد لوجود الشجاعة فيه فله فردان متعارف وغير متعارف فاطلاقه على الفرد المتعارف كاطلاق الحاتم على الحاتم الطائى الذى هو الفرد المتعارف المعهود واطلاقه على الرجل الشجاع كاطلاق الحاتم على من يتصف بالسخاوة والجود والكرم هكذا ينبغى ان يفهم قوله ونحن نقول الى قوله وقد لخصناه فى شرح التلخيص (قوله) وعلى تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابنى من قبيل المشتقات فتصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقى اى بحسب الحكم على ان التغيير الذى هو من لوازم المجاز انما هو للعبارة دون الحكم لانه لا يقبل الانتقال والاستعارة من لوازمها الانتقال وبهذا تبين ان الخلفية انما هى فى التكلم لا فى الحكم يعنى ان قولهم لا بد للخلف من تصور الاصل مسلم عند الامام الاعظم رحمه الله تعالى ايضا ولكن الخلفية فى التكلم دون الحكم فيشترط صحة التكلم وهى بان يكون الكلام صالحا لافادة المعنى فى نفسه بكونه مبتدأ وخبرا موضوعا للايجاب اى اثبات معنى بصيغته وقد وجد ذلك فيما نحن فيه لان قوله هذا ابنى موضوع لاثبات البنوة وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيعمل بمجازه فيراد حكمها ومن حكم الحقيقة عتقه من حين ملكه فيجعل اقرارا به معتق فى القضاء بخلاف مس السماء لان احتمال مسه بطريق الكرامة ثابت فى الحال فينعقد سببا وبخلاف المسائل التى لا يتصور فيها الانعقاد لارتفاع المحلية لا لفساد الاستعارة ولا للتوقف على اعادة المعدوم بل امتناع الانعقاد مبنى على المحل فمسئلة الاجارة مسئلة ومسئلة اعادة المعدوم مسئلة اخرى وشتان ما بينهما وايضا فرق بين قدرة الله تعالى وبين قدرة البشر وايضا فرق بين خروج المنافع المعدوم عن قدرة البشر وبين اعادة المنافع المعدومة بعينها وكلام الفقهاء الكرام فى خروج المنافع المعدومة عن قدرة البشر لا فى اعادتها كما قالوا المنافع المعدومة ليست بداخلة تحت قدرة البشر وشتان بينه وبين الاعادة ولم يعلم احد منهم

بلزوم

بلزوم اعادة المعدوم بعينه وان كتبه الوهابي في تعليقته على شرح الدواني ولو تماشينا معه بالترحم والتوسع وفرضنا صدور التعليل المذكور منهم على افتراء الوهابي على طريق الفرض المحال نقول عدم قدرة البشر على اعادة المعدوم بعينه كيف يقتضي عدم قدرة الباري سبحانه وتعالى على اعادة المعدوم مع ان النصوص القاطعة ناطقة بالجواز بل بالوقوع وكيف تقول اعتقادهم وكيف تقول وحجتهم داحضة عند ربهم ردا على اهل السنة والجماعة بل ردا على نصوص القرآن فقد وقع مثل هذا الرد والافتراء منك في مسائل عديدة وقد عسر عليك التامل في معاني القرآن وحفظ الروايات وعلل الفقهاء الكرام حين ثم تدعي الترفع على الامام الاعظم رحمه الله تعالى لولاه لافتضح الاقوام وقد كان فانيا عن اوصافه بوصفه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وتحقيق مناقبه رضي الله تعالى عنه في الفصول الستة لمولانا العارف بالله سبحانه عمدة الفضلاء قطب العارفين غوث السالكين حضرت خواجه محمد پارسا البخاري

قدس سره ﴿ قوله مسئلة قال بعض الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري فيقدر بقدر الضرورة الخ ﴾ (وههنا) مقامان الاول في تحرير المنكرين كداود الاصفهاني وابو بكر الاصفهاني واتباعهما ينكرون المجاز اي وقوعه في القرآن واليه الخوارج والرافضة ومن يحذو حذوهم من اهل الظواهر وعللوه ان المجاز استعارة الكلمة لغير ما وضعت له وهذا لا يكون الا من ذي الحاجة وانه تعالى منزه عن الحاجة وانه كذب بدليل انه يصدق نفيه واذا كان نفيه صادقا كان اثباته كذبا واذا كان كذا يمتنع في كلام الله تعالى ومنهم من شك في كون المجازات التي في القرآن انها منه وقال لعلها من الجنس الذي غير منه ويدل عليه ما ذهب اليه الامامية من الرافضة في دعواها ان الصحابة غيرت نظم القرآن وزادت فيه ما ليس منه ونقصت منه ما كان فيه من امامة علي واولاده والكل خيالات فاسدة ساقطة عن الاعتبار مندفعة في ضمن المدافعة في بعض الشافعية (المقام الثاني) ان المجاز طريق مطلق او عام فجاز السلوك اليه من غير ضرورة لانا نجد الفصيح من اهل اللغة القادر على التعبير عن مقصوده بالحقيقة يعدل الى التعبير عنه بالمجاز دون الحاجة ودون الضرورة وربما يظهر استحسان البلغاء في الاستعارات والمجازات فوق ما ظهر من استحسانهم في الحقائق على انا نقول ان القرآن في اعلى رتب الفصاحة وفي غاية البلاغة وغير خفي ان المجاز موجود فيه حتى عد من غريب بدايعه وعجيب بلاغته (وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه قال آيات القرآن ستة آلاف آية وستمائة وستة عشر آية ولا نهاية لعلومه اذ لكل كلمة ولكل حرف منه ظهر وبطن وحد ومطلع وظاهر الكلمة منه هو الحقيقة وما ظهر من معانيها لاهل الظاهر وباطنها ما تضمنته من الاستعارات والاسرار التي يطلع عليها اهل الحقايق وعن الحسن البصري انزل الله تعالى مائة واربعة كتب واودع علومها في اربعة التوراة والانجيل والزبور والفرقان ثم اودع علوم

التوراة والانجيل والزبور في الفرقان وفي الفتوحات الاحمدية شرح متن القصيدة الهمزية جميع حروفه ثلثمائة حرف وثلاثة وعشرون الف حرف وستمائة الف حرف واحد وسبعون حرفا وهذه الحروف ليس المراد منها حروف الهجاء بل مسمياتها فحروف الهجى اسماء كاشفة عن تلك المسميات فالهجى هو تعداد الحروف بذكر اسمائها فحروفه متناهية وتحصل من تلك الحروف المتناهية علوم ومعارف واسرار واستعارات غير متناهية بحيث لو اجتمع اهل السموات والارض على استقصائها لعجزوا عن الاستقصاء والاحصاء وبهذا تبين وجه اعجاز القرآن من حيث النظم والمعانى جميعا واختصاص الاعجاز النظمى بالقرآن (وفى) كشف الاسرار والدليل على غريب بدايعه وعجيب بلاغته قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وان لم يكن للذل جناح وقوله تعالى فاصدع بما تؤمر اى اظهره غاية الاظهار فكان التعبير عنه بالصدع ابلغ وهو فى الاصل لصدع الزجاج * وقوله اعز اسمه وقيل يا ارض ابلعى ماءك * ويا سماء اقلعى * وقوله جل ذكره تجرى من تحتها الانهار * والجرى للماء لا للانهار * وقوله علت همته وعز اسمه جدارا يريد ان ينقض وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى والله تعالى على اى منزه عن العجز والضرورات مثبت انه اى المجاز ليس بضرورى * لا بمال المقتضى ضرورى عندكم حتى انكرتم جواز عمومه اصلا مع انه موجود فى القرآن فليكن المجاز كذلك لانا نقول الضرورة فى المقتضى راجعة الى الكلام والسامع فانه انما ثبت ضرورة تصحيح الكلام شرعا لئلا يؤدى الى اخلال بفهم السامع والضرورة فى المجاز لو ثبت كانت راجعة الى المتكلم لان ثبوته لتوسعة الكلام على المتكلم ولهذا ذكر المجاز فى اقسام استعمال النظم الذى هو راجع الى المتكلم والمقتضى فى اقسام الوقوف على المراد الذى هو حظ السامع واذا كان كذلك جاز ان يوجد المقتضى فى القرآن بخلاف المجاز لو كان ضروريا وبهذا ظهر ان استدلالهم بالمقتضى ليس بصحيح لان العموم من عوارض الالفاظ والمجاز ملفوظ فاذا وجد دليل العموم فيه امكن القول بعمومه فاما المقتضى فغير ملفوظ لا تحقيقا ولا تقديرا بل هو ثابت شرعا فلا يتصور فيه العموم بخلاف المحذوف فانه ملفوظ تقديرا فامكن القول بعمومه عند وجود دليله وبهذا تبين معنى عبارة المتن وهو فى كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد ان ينقض فاقامه وقوله تعالى لما طغى الماء والله تعالى متعال عن العجز والضرورات فاتضح انه ليس بضرورى حتى يتقدر بقدر الضرورة (قال العلامة فى التلويح واعلم ان القول بعدم عموم المجاز عالم يجده فى كتب الشافعية اقول) هذه مؤاخذة او مناقشة على المصنف رحمه الله تدل على انها مبنية على الاستقراء التام يدل عليه اعلم ان هذا القول وانما كان اى سواء كان استقراء العلامة ناقصا او تاما يمكن دفعها بما قاله انها من قبيل الشهادة على النفى فان قلت النفى قد يكون محاط الادراك فعلى تقدير احاطة الادراك تكون تلك الشهادة مقبولة قلنا

على

على تقدير تسليم الاحاطة من العلامة لعلهم تركوه ورجعوا عنه بعد العلم ببطلانه بعد مطالعة التوضيح اوغيره من اصول الحنفية فتلك المؤاخذة من العلامة ليست كما ينبغى وكذا مناقشته فى المثال الجزئى خارجة عن قانون المناظرة كما لايخفى ﴿ قوله مسئلة لايراد اللفظ الواحد معناه الحقيقى والمجازى معا الخ اقول ليس المراد منه ممنوعية استعمال اللفظ الواحد فيهما بعموم المجاز بان يكون المعنى الحقيقى فردا من افراد المعنى المجازى وليس المراد هو الممنوعية من حيث التناول والحكم بل المراد استحالة اجتماعهما مرادين بلفظ واحد فلا يجتمعان فى الارادة اى يمتنع ان يكون اللفظ الواحد مستعملا فى المعنى الحقيقى والمجازى فى الزمان الواحد بحسب الارادة والا يلزم توارد العلتين وهما الملك والعارية او اجتماع النقيضين وهما الاستقرار وسلبه فى الزمان الواحد واستدل القوم على الامتناع بوجوه خمسة ضعيفة مشروحة فى التلويح مع اجوبتها ﴿ ثم قوله لرجحان المتبوع على التابع الظاهر انه وجه عدم الارادة ووجه عدم الجمع والاجماع لاوجه عدم جواز الجمع فلا يدل على الامتناع العقلى وليس هذا الامتناع العقلى بمراد عنده ايضا يدل عليه قوله لايراد كما لايخفى فلا يرد ان رجحان المتبوع انما هو عند دوران اللفظ بين المعنيين والكلام فيما اذا دلت قرينة على ارادة التابع وبهذا تبين لك وجه عدول المصنف رحمه الله عن قولهم يستحيل اجتماعهما مرادين سواء منع المضاف اولا وقد يخص الكلام بما يراد به ماسوى المشترك بين الملزوم واللازم فيكون الدليل مساويا للمطلوب فتأمل فانه حق المقام واما قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم فقد قيل حرمت عليكم اصولكم وفروعكم فلا يرد النقض به على الاصل المذكور ﴿ قوله فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق الخ الكل من الصيغ الثلثة على صيغة اسم المفعول تفريع على الاصل المذكور وهذه المسئلة وكذا مسئلة الخمر مصداق لارادة المعنى الحقيقى فالمعنى لايستحق المعتق مع الواسطة مع وجود المعتق بلاواسطة والا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فى الارادة وهذا الجمع يستلزم التوارد والتناقض صورة المسئلة على مافى اصول البزدوى انه اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقهم ولمواليه موال اعتقوهم ان الثلث للذين اعتقهم وليس لموالى معتقيه بشئ لان مواليه حقيقة فى معتقيه وصار ذلك كاولاده ﴿ قوله ولايراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه الخ فلا يحد فى سائر الاشربة مالم يسكر لانها حقيقة فى ماء العنب ومجاز فى غيره واما الحاق سائر الاشربة عند حصول السكر فى ايجاب الحد فليس هذا من باب ارادة الحقيقة والمجاز بل انما يجب الحد فى سائر المسكرات بدليل آخر من الاجماع او السنة وهو قوله عليه السلام والسكر من كل شراب فيجب الحد بدلالة النص لابالنص فلا يلزم الجمع كما يقول به الامام الشافعى رحمه الله والقليل من المسكرات ليس بمساو للقليل من الخمر فى الحرمة لانها ثابتة بالنص فيجب الحد فى الخمر بشرب

قطرة ماترقا فى ايجاب الحد وبهذا تبين ان التعريف المنقول من لامام الاعظم رحمه الله كما اخذه اهل المتون الفقهية محمول على الخمر الذى اذا شرب قطرة منه يوجب الحد اى الخمر المنصوص فى قوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه وبه يحصل التوفيق بينه وبين ماافاده الامام البخارى فى صحيحه وبهذا تبين اندفاع الخيالات الفاسدة من شاربى الخمر المسكرة ولايلزم من ارتفاع وجوب الحد ارتفاع الحرمة نعم لايجب الحد بشرب الخمر مالم يسكر على ما سبق وشتان بين سقوط الحد وبين سقوط الحرمة وتفصيل هذه المسئلة فى الحاوى فى حل مغلقات القهستانى ﴿ قوله ولاجمع بينهما بالحنث حافيا اومتنعلا اوراكبا فى لايضع قدمه الخ جواب سؤال يرد على قولهم لايراد الحقيقة والمجاز معا ماصله انه يلزم الجمع بينهما فيما اذا قال مالى لااضع قدمى فى دار فلان وذلك لان وضع القدم مجردا عن النعل حقيقة فى الدخول حافيا ومجاز فى الدخول راكبا وماشيا ومتنعلا ﴿ قوله ﴾ وفى العرف صار عبارة عن لايدخل الخ ماصل الجواب الايمان مبنية على العرف واساس قركوا وضع القدم وارادوا به الدخول بقوله لااضع قدمى اى لاادخل داره لان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول فيحنث فى الكل اذا الدخول حافيا اى مجردا عن النعل والدخول متنعلا والدخول راكبا والدخول ماشيا من افراد الدخول المطلق الذى هو المراد ههنا بناء على عرف الناس على طريق الاستعارة فكان من باب ذكر السبب اى وضع القدمين وارادة المسبب اعنى الدخول اوذكر الملزوم وارادة اللازم فوجب العمل باطلاق المجاز وعمومه فلاجمع بينهما فى الارادة والمراد من مهجورية الحقيقة اللغوية فى عرف الناس هو المهجورية بالنظر الى بعض افرادها وهو وضع القدم بدون الدخول فاذا وضعها بدونه لايحنث واما الدخول بدون وضع القدم فهو غير متصور فاستعير الكلام لحكمه فاذا دخل الدار برجليه وكان جميع اعضائه خارجا عنها يحنث فى يمينه وكذلك صيد الحرم اذاكان قدماه فى الحرم ورأسه خارج الحرم يكون صيد الحرم واذا انعكس ينعكس ﴿ واما ﴾ قول القهستانى اى ماتكون فيه بعض بدنه نائما اوبعض قوائمه غير نائم فهو تفسير بالخاصة اللازمة والترديد مبنى على الحالة العارضة فلاينافى الانعكاس المذكور اذ حمول بعض بدنه فى الحرم من الخاصة اللازمة لمنافاة النوم فالمعنى اذا كان نائما يكون بعض بدنه فى الحرم بالضرورة اذ قوله نائما ليس خبر يكون بل هو حال من اسمه والحال من الشروط وكذا قوله غير نائم حال من اسم الكون المقدر فالمعنى ايكون قدماه فى الحرم غير نائم اذ مصداق بعض القوائم هو القدم وبهذا تبين ان الانعكاس محمول على الشق الثانى فاذا كان جميع اعضائه فى الحرم وكان قدماه خارج الحرم فالقتلة لايكون من صيد الحرم اذ المعيار والاعتبار

على

على التقدم فى الحالتين ﴿ قوله ولا يرد قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى فيمن قال لله على صوم رجب الخ اى لا يرد الاشكال بمسئلة النذر على مسئلة امتناع الجمع بقولهما هذه المسئلة على ما فى كشف الاسرار على ستة اوجه اى لم ينو شيئا ونوى النذر ولم يخطر بباله اليمين او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق ولو نواهما او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر يكون نذرا فى الاول ويمينا فى الثانى عند ابى يوسف رحمه الله ويكون نذرا ويمينا عند الامام الاعظم رحمه الله فيلزم القضاء والكفارة عليه بالفوت فى الوجهين وفيه الاجما ذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر واليمين مختلفان بشهادة اختلاف اللازم والحكم لان حكم النذر هو الوفاء بما التزمه والقضاء عند فوته دون الكفارة وحكم اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوت دون القضاء وغير خفى ان الكلام المذكور اعنى قوله لله على صوم رجب حقيقة فى النذر بشهادة عدم التوقف على القرينة كما فى الوجه الاول بخلاف اليمين اذ ثبوته وانعقاده موقوف على النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا عرفت هذا لايجوز الجمع بينهما لما مر من انه يستلزم التناقض او التوارد فيترجح الحقيقة على المجاز فى الوجه الاول وتسقط الحقيقة بتعين المجاز مرادا فى الثانى ﴿ قوله لانه نذر بصيغته ويمين بموجبه الخ وجه سقوط الاشكال ان الكلام المذكور حقيقة فى النذر بمعنى ان صيغته وضعت لايجاب المباح وانه يوجب الوفاء بالمنذور بعينه ويمين باعتبار موجبه اى حكمه لان موجب النذر لزوم المنذور وانه لابد من ان يكون قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر لان النذر بما هو واجب فى نفسه لا يصح واذا لزم المنذور بالنذر صار تركه الذى كان مباحا حراما بموجبه اتضح معنى قوله النذر تحريم المباح اى تحريم المباح بواسطة حكمه وهو لزوم المنذور وتحريم المباح يمين عندنا لان النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك التحريم يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبى لم تحرم ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اى شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى روى عن مقاتل ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم اعتق رقبة فى تحريم مارية وهو مذهب ابى بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود والحسن البصرى والثورى واهل الكوفة فكان النذر بواسطة موجبه يمينا لا بصيغته كذا فى الكشف مثاله فى المسائل الشرعية الهبة بشرط العوض هبة وبيع وكذا الاقالة فسخ وبيع فيعمل فى امثاله بالاعتبارين لا بطريق الجمع بين الحقيقة والمجاز ﴿ قوله كما ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه الخ اى اذا كان قوله لله على صوم رجب نذرا بصيغته ويمينا بموجبه اى باعتبار لازمه وحكمه صار هذا الكلام مثل

قوله عليه السلام شراء القريب اعتاق لايقال بينهما تضاد فكيف يكون احدهما عين الآخر لانا نقول ثبوت الملك بالصيغة والازالة اى الاعتاق بالموجب لان الملك فى القريب سبب للاعتاق وتقييده اللازم بالمتأخر حيث قال والمراد بالموجب اللازم المتأخر احتراز عن المقتضى والشرط ﴿ قوله ﴾ وهنا وقع فى خاطرى اشكال وهو قوله يرد عليه ان كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو الخ هذا اشكال وارد على جواب القوم حاصله انه لو كان تحقق اللازم يمينا على تحقق الملزوم فلم قلتم ونوى اليمين اذ لاحاجة ح الى النية على ان علاقة اللزوم كافية فى تحقق اللازم فان من اشترى قريبه يعتق عليه وان لم ينو العتق ﴿ قال ﴾ العلامة فى التلويح واعلم ان الاشكال المذكور انما وقع فى خاطر المصنف رحمه الله على سبيل التوارد والاتفاق نقله صاحب الكشف مع الجواب بوجهين ﴿ اقول ﴾ حمل الاشكال الوارد على التوارد وتوافق الخاطر كلام حسن يوافق ما فى الكشف ونص عبارته هكذا فان قيل لو كان النذر يمينا باعتبار موجبه ينبغى ان لايحتاج فى ثبوتها الى النية كالعتق فى شراء القريب قلنا باستعمال هذه الصيغة فى محل آخر غرمت لليمين من ان تكون مرادة بها فصارت كالحقيقة المهجورة فلاتثبت من غير نيته كذا قيل والجواب الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولايتوقف على النية لان تحريم ترك المنذور به ثابت نواه او لم ينوه الا ان كونه يمينا يتوقف على القصد فان النص جعله يمينا عند القصد ولم يرد الشرع بكونه يمينا عند عدم القصد وثبوته ضمنا فاذا نوى اليمين ثم يصير التحريم الثابت به يمينا لوجود شرطه لكن بموجب النذر لابطريق المجاز وقد يراد من مجموع الكلام مطلق الايجاب الذى يشمل الايجاب بالذات والايجاب بالغير لانهما من محتملات الكلام الانشائى وهذا الاحتمال لاينافى تحقق المطلق فى ضمنهما على سبيل الاجتماع واعمال اللفظ المحتملين ليس من باب الجمع بين الحقيقة والمجاز بل من باب العمل باطلاق المجاز وعمومه كارادة مطلق الدخول من قوله لااضع قدمى دار فلان ثم القياس الى شراء القريب اذا حمل على الظاهر ولايحتاج اليمين الى النية واذا صرف عنه تحتاج اليها وقد يجاب بان النذر راجع الى قوله على واليمين الى قوله لله ثم على قول المصنف رحمه الله تعالى عليه لكن فى الانشاآت يمكن اشكال اورده لعله من حيث قال قلت فلايمتنع الجمع فى شئ من الصور لان المعنى الحقيقى يثبت باللفظ فلاعبرة بارادته ولاتأثير لها قال الفاضل الجلبى نقلا عن السيد الشريف هذا مراد دلان كلام المصنف رحمه الله مخصوص بالانشاآت الشرعية ﴿ اقول ﴾ كلام السيد الشريف وان كان موجها ومستقيما فى دفع لزوم صدق السالبة الكلية كما هو دعوى العلامة بناء على ان الامكان انما هو فى الانشاآت فقط الا انه غير مستقيم باعتبار اشعار تقاع امتناع

الجمع

الجمع في الانشاآت اذا امكن الجمع بين الحقيقة والمجاز في الانشاآت على الاطلاق وارتفاع الامتناع بالمرة مع انه غير منقول من احد بخلاف عنوان الباب فلابد من التصرف في كلام المصنف رحمه الله وهو ان تحقق الكلام الانشائي عين تحقق مدلوله فلا تنافي بين موجب الحقيقة وموجب المجاز فيه وايضا الامتناع اى امتناع الجمع انما هو بالنظر الى الحكم المراد من الكلام واما بالنظر الى المفهوم فالامتناع في محل المنع وايا ما كان لا يرد ما اورده العلامة من لزوم صدق السلب الكلى وبهذا تبين اندفاع حديث التحكم ايضا ويمكن ان يقول في توجيه الاحتياج الى النية ان الشىء كما ينعدم بانعدام علته كذلك ينعدم بانعدام حكمه والحكم الخالى عنه هو الكفارة لا تثبت بالشبهة فلدفع الشبهة تحتاج اليمين الى النية ﴿ قوله ولا مدخل للقضاء فيه الخ جواب سؤال يرد على اطلاق عبارة المتن اعنى قوله يمين وليس بنذر وقوله اذا نوى مجازه وبقى حقيقته بصدق ديانة وهو انه جرت عادتهم بالفصل في مثل هذه الصورة حيث يقولون يصدق ديانة لا قضاء وحاصل الجواب ان التقييد انما يجب فيما يكون للقضاء فيه مدخل بناء ان قضاء القاضى فيما بين العباد اصل معتبر واما في الحكم الثابت بينه وبين الله تعالى كما فيما نحن فيه فلا حاجة اليه كما لا يخفى ﴾ قوله لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة الخ قد ثبت امتناع الجمع بينهما والاصل الراجح في الكلام هو الحقيقة فلا يجوز تركها الا اذا قام الدليل على انها متروكة عقلا او حسا او عادة او شرعا او عرفا حتى يصار الى المجاز لقيام القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة وتلك القرينة قد تكون خارجة من الكلام كالحال وقد تكون من جنس الكلام ولا تكون داخلة فيه بصورته وقد تكون ثابتة بسياق النظم كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر حقيقة الامر والتخيير متروكة ومحمولة على الانكار والتوبيخ مجازا بشهادة قوله تعالى انا اعتدنا للظالمين نارا لان ذكر العقوبة عقيب التخيير آية واضحة دالة على ان المعنى الحقيقى والحقيقة متروكة وكذا ايجاب الكفر غير مراد بشهادة حال المتكلم لانه حاكم الازل وحكيم على الاطلاق فلا يأمر بالكفر والمعصية فحقيقة قوله تعالى فليكفر متروكة بدلالة العقل وبدلالة حال المتكلم وبدلالة آية العقوبة عقيب التخيير وقد تكون القرينة لفظية داخلة في الكلام الذى يعتبر المجاز فيه ولا يكون بعض افراد ذلك اللفظ اولى من بعض مثل قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات ﴿ استدل ﴾ الامام الشافعى بهذا الحديث الشريف على اشتراط النية في الوضوء وذلك لان الظاهر غير مراد لان بعض الاعمال موجودة حسا بدون النية فالحقيقة متروكة قطعا فتقدير الكلام صحة العبادة موقوفة على النية ونحن نقول كما ان صحة الاعمال موقوفة على النية كذلك ثوابها موقوفة على النية فاذا تعارض المجازان لا بد من الترجيح وغير خفى ان تقدير الثواب راجح اذ العموم يكون باقيا على هذا التقدير كما كان وعدم الاولوية انما يكون في المعنى دون الافراد فلا يمكن ان يراد المعنيان لان الصحة والثواب مختلفان بالماهية والحقيقة ولفظ الاعمال مشترك بينهما اشتراكا لفظيا فقط

فلا يعم ولا يراد بالاعمال الحكم لانه من الاعتبارات والاوضاع الحادثة ﴿ واعترض العلامة على هذا الاستدلال بوجوه خمسة اما اولا فلانا لانسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضى ذلك واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعى رحمه الله ولو سلم فلان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف دون المجاز واما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب واما اذا كانت عبارة عن دفع وجوب القضاء فلا واما خامسا فلان الاشتراك انما يلزم عند تعدد انواع المجاز ﴿ ويجاب عن الاول ان حمل المحتمل على المتفق اولى وعن الثانى ان تركهم ذلك فى الكتب لا يدفع ذلك لجواز ان يكون تركهم بعد الاطلاع على فساده وعن الثالث ان تقدير الكلام بعد كون الاعمال مجازا عن الثواب كل الثواب بالنية لا ثواب كل عمل بالنية وبينهما فرق وعن الرابع ان معنى كلامه ان العبادات حكمها الثواب فلما انعدم حكمها انعدمت العبادات لان الشىء ينعدم بانعدام حكمه كما ينعدم بانعدام علته وسببه وشرطه وعن الخامس انا لانسلم ان الاشتراك لا يلزم الا عند تعدد انواع المجاز ولو سلم فلا نسلم انه بالنسبة الى كل افراد نوع واحد وانما يلزم ذلك لو كان كل لازم لازما بمعنى واحد وهو ممنوع تحقيق المقام وتوضيحه على ما فى الاشباه حقيقة هذا التركيب متروكة بدلالة محل الكلام لان كلمة انما للحصر وقد دخلت على المعرف بلام الاستغراق وذلك يقتضى ان لا يوجد عمل بلا نية ولا يمكن حمله على العموم لان كثيرا من الاعمال توجد بدون النية فصار الحديث الشريف مجازا عن حكمه والتقدير حكم الاعمال بالنيات من باب حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه والحكم نوعان اخروى وهو الثواب والعقاب ودنيوى وهو الصحة والفساد وقد اريد الاخروى بالاجماع للاجماع على ان لا ثواب ولا عقاب الا بالنية فانتفى الآخر مرادا لانه مشترك ولا عموم له او لاندفاع الضرورة به من صحة الكلام فلا حاجة الى الآخر والثانى اوجه فحينئذ لا يدل الحديث الشريف على اشتراط النية فى الوسائل ولا على اشتراطها فى المقاصد للصحة كما ذهب اليه الامام الشافعى وبهذا تبين اندفاع البحث الثانى الذى اورده الفاضل الچلبى على العلامة اذ مراد التلويح من قوله حمله الشافعى على النوع الثانى اى الحكم الدنياوى انما هو فى توجيه الحديث الشريف بشهادة العلة اعنى قوله لان المقصود الاهم من البعثة بيان الحل والحرمة والفساد والصحة فلا بد من تخصيص تقدير الصحة بالشافعية وتقدير الثواب بالحنفية فى مقام الاستشهاد بهذا الحديث الشريف واما اشترطت النية فى

انعقادات بالاجماع وبحث الفاضل الجلبي مبنى على الخلط بين الاستشهادين وشتان ما بينهما والعجب انه اهمل الوجوه الخمسة التى اوردها العلامة شرحا وجوابا عنها واقدم على ما لا ينبغى من خلط الوظيفتين بقى ههنا وجه آخر لاصحابنا وهو ما روى البخارى ومسلم انه عليه السلام علم الاعرابى الوضوء ولم يذكر له النية وكان الاعرابى غير عالم جاء مسترشدا طالبا لجميع ما يحتاج اليه فى الوضوء فلو كانت شرطا لبينها لان تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز وفيه نظر وله جواب ولا يخفى ان الاستدلال بهذا الوجه وكذا الاستدلال باطلاق آية الوضوء ليس بمطلوب ههنا بل المقصود ههنا تقرير حديث الاعمال على انه من باب المقتضى بالفتح اى ما يتوقف عليه صدق المنطوق شرعا او عقلا واليه القدماء من الفقهاء واما المتأخرون منهم فذهبوا الى انه من باب المضمر بناء على ان المقتضى عندهم ما يتوقف عليه المنطوق شرعا والمتوقف عليه ههنا انما هو صدق المتكلم لا الصحة الشرعية فيكون مضمرا والفرق بينهما ان المقتضى ثابت شرعا والمضمر ثابت لغة وقد يفرق بان المقتضى لا عموم له عندنا والمضمر له عموم بالاجماع ﴿ ثم ههنا اشكال آخر اورده صاحب الكشف بما حاصله انهم جعلوه من قبيل المقتضى ما بالهم يستدلون على انتفاء العموم بلزومه عموم المشترك فكان بناء انتفاء العموم على الاشتراك دون الاقتضاء وفيه من التمحل ما ترى وقد كنت فيه برهة من الزمان فلم يتضح لى وجه يعتمد عليه وراجعت الفحول فلم يشيروا على جواب شاف وهو اعلم بالحقيقة انتهى كلامه ﴿ اقول ما قال صاحب الكشف فى استقصاء هذا البحث اذا الامر فى الجعل المذكور منهم هين واذا رجعنا الى الوجدان والعنوان الذى يراد به المجاز فدفعه سهل بحفظ المقام فالمراد انه كالمقتضى من حيث ان تقديره لضرورة تصحيح الكلام واما بناء الانتفاء على مذهب من لم يفرق بين المقتضى والمحذوف فهو غير مفيد كما لا يخفى وابطاله من قبيل تعيين الطريق وهو خارج عن قانون التوجيه ويمكن ان يقال المقصود دفع احتجاج الامام الشافعى رحمه الله بهذا الحديث الشريف ويكفى فى تصحيح الحديث ما هو المتفق عليه وهو الحكم الاخروى ولا دليل على ما المختلف فيه فلا يصح تقديره حجة علينا وبهذا تبين لك اندفاع ما اورده من ان قولهم الحكم مشترك ولا عموم له ممنوع بل هذا فى المشترك اللفظى واما المشترك المعنوى فله عموم كالشىء مع انه انما يرد لو كان الحكم متواطئا لا بالتواطى وهذا فى محل المنع لانتفاء التوافق فى الافراد على ان الثواب قد يتخلف بعدم القبول والعقاب بالعفو فليتأمل

فانه من المقام ﴿ قوله فصل وقد يجرى الاستعارة التبعية فى الحروف الخ ولما كانت حروف المعانى عاطفة كانت او جارة مما يستدل بها فى تخريج الاحكام الشرعية جرت عادتهم بذكر مباحث الحروف وما يتعلق بها ولما صرح فيما سبق بجريان الاستعارة التبعية فى

المشتقات والافعال صرح ههنا بجريانها فى الحروف وجعل الاستعارة الجارية فيها توطئة لذكر مباحث الحروف التى هى العمدة فى استخراج الاحكام الشرعية وفى المدافعة مع الشافعية ومن ثم اقتصر على جريانها فى الحروف ولما كانت الطرق فى استعارتها خفية دقيقة المسالك تعرض لبيان طرق الاستعارة دون حقايقها فكانه اشار الى انها واضحة الحقايق ولا يتعلق غرض الاصولى بالحروف التى هى اصل تراكيب الكلام ويقال لها حروف الهجاء وحروف التهجى وهو تعداد الحروف بذكر اسمائها فحروف التهجى اسماء كاشفة عن مسمياتها وهى الحروف التسعة والعشرين عند المتشرعين وتلك الحروف وان كانت من اصول التركيب ومبادى الكلمة ومادتها ولكن ليست من مبادى الاحكام الشرعية التى هى مطلوبة الاستخراج فى هذا الفن كما لا يخفى ﴿ قوله ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة اصلية الخ اعلم ان الاستعارة باعتبار الطرفين تنقسم اوّلا الى وفاقية وعنادية وباعتبار الجامع الى عامية وخاصية وهى الغريبة التى لا يطلع عليها الا الخاصة الذين اوتوا ذهنا به ارتفعوا عن طبقة العامة وباعتبار المستعار منه والمستعار له والجامع تنقسم الى ستة اقسام تفصيله فى شرح التلخيص وباعتبار اللفظ المستعار تنقسم الى قسمين لانه ان اى اللفظ المستعار ان كان اسم جنس فالاستعارة اصلية كاسد استعير للرجل الشجاع والا اى وان لم يكن اللفظ المستعار اسم جنس فالاستعارة تبعية كالفعل وما يشتق منه كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة ان يكون المشبه موصوفا بوجه الشبه وانما تصلح للموصوفية الحقايق الثابتة ومعانى الافعال والصفات المشتقة منها متجددة غير متقررة بواسطة دخول الزمان فى مفهوم الافعال وعروضه للصفات دون الحروف وفى هذا التعليل بحث اورده العلامة فى شرح التلخيص ﴿ قوله وان الاستعارة تقع اوّلا فى متعلق معنى الحروف الخ وجه جريان الاستعارة التبعية فى الحروف وبيان طريق تلك الاستعارة ومثال ذلك لام التعليل معناها الحقيقى هو التعليل والتعقيب لازم له فيراد بالتعليل التعقيب ثم بواسطة تلك الاستعارة فيستعار اللام له بناء على ان اللام تدخل فى العلة الغائية وهى معلولة من وجه فالاستعارة راجعة الى الاستعارة فى المطلوبة لا فى الغاية واعترض عليه العلامة بما حاصله انه تكلف لان معنى التعليل بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على ان مجرورها علة سواء كان معلولا باعتبار امر آخر اوّلا كما فى قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار مدخول اللام عليه باعتبار عليته لا باعتبار معلوليته وانت خبير بان علماء البيان اعتبروه فى مجرورها ان يكون غرض مترتبا فشبه به غير الغرض لكونه مترتبا على شيء وهذا يقتضى اعتبار العلية فى الذهن والمعلولية فى الخارج فقول المصنف رحمه الله تعالى وهذا بناء على ان اللام يدخل فى العلة الغائية وهى الغرض ولا شك انه معلول للعلة الفاعلية بيان لازم

كلامهم

كلامهم وقوله فعلم ان اللام الداخل فى الغرض داخلة حقيقة على المعلول تفريع على لازم الكلام الذى اعتبروه وملخص كلام المحشى رحمه الله ان ملاحظة الغرضية التى اعتبروها فى مجرور اللام انما تتحقق بعد ملاحظة الجهتين اعنى جهة العلية فى الذهن وجهة المعلولية فى الخارج فتفسير التعليل ببيان العلية فقط من غير ملاحظة معنى المعلولية تفسير يخالف لازم كلامهم ﴿ قوله وهما نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها تسمى حروف المعانى الخ لدلالتها على المعنى او لايصالها معانى الافعال الى الاسماء او بناء على ان وضعها لمعان تمتاز بسبب تلك المعانى الموضوعة له عن حروف المبانى المبسوطة التى منها اصل تركيب الكلمة وهى الحروف التسعة والعشرون كما سبق على الوجه الثالث تكون التسمية على طريق التقابل فهذه الحروف تسمى حروف المعانى بملاحظة المقابلة مع حروف المبانى والتهجى التى هى اسماء كاشفة عن المسمى (منها حروف العطف وهى التى تدل على الارتباط بين المعطوف والمعطوف عليه ولما كان نظرهم فى الحروف من حيث انها من المدارك فى استخراج الاحكام الفرعية كما سبق وكانت الرابطة اى حروف العاطفة اكثرها مما يستدل بها فى تخريج الاحكام قدموها على سائر الحروف خلافا لائمة النحاة فانهم قدموا حروف الاضافة اى حروف الجارة لانها كالمؤثرات ﴿ قوله الواو لمطلق الجمع الخ اى الواو العاطفة موضوعة لمطلق الجمع من غير تعرض لمقارنة وترتيب وان شئت فقل الواو موضوعة لاثبات مطلق المشاركة بين المعطوف وبين المعطوف عليه عندنا واما سائر الحروف العاطفة فهى موضوعة لاثبات المشاركة مع شىء آخر كالترتيب والتعقيب والتراخى ولهذا اتضح لك وجه تقديمها لانها مطلقة اذ الفاء مثلا موضوعة لاثبات المشاركة مع الترتيب والتعقيب وثم لاثبات المشاركة مع التراخى فالحروف الباقية مقيدة او مركبة والواو مطلقة او بسيطة وهما موجب التقديم عقلا وملخص عبارة المتن ان الواو لمطلق العطف والجمع بينهما فى الثبوت او فى الحكم او فى الحقيقة والذات سواء كان ذلك الجمع فى زمان واحد او على سبيل التعاقب هذا هو الصحيح وعليه الجمهور ودليله النقل عن ائمة اللغة ونقل الاجماع عنهم واستقراء موارد استعمالها وفرع عليه اى على هذا الاصل مسئلة الترتيب فى الوضوء فعندنا لايجب حيث قال فلهذا لايجب الترتيب فى الوضوء سواء كان المشار اليه ثبوت الاصل المذكور بالادلة السابقة او نفس الاصل المذكور باعتبار ثبوتها وقد يشار الى العطف بالواو فالمعنى لما ثبت كونها لمطلق العطف لايجب الترتيب فى الوضوء بناء على العطف بالواو وذكر الفاء يوهم الاشارة الاخيرة وبيان ذلك ان الداخل تحت الامر بالغسل هو مجموع الاعضاء الثلثة فلا تعدد ولا ترتيب والفعل الواحد بالنوع جائز القيام بالمتعدد واما كون الفاء للتعقيب والبداية فى النظم وذكر الاعضاء على هذا الترتيب الحسى فلا يدفع ان لا يراد بالواو مطلق الجمع بل انما تدل على

وجرد الحكمة ومثل ذلك من الامور الطهارات الظنية التى ربما يتجوز ويتوسع فيها واما الوضوء فهو ليس غير معقول المعنى على الاطلاق كما ظن اذ اصل الطهارة فى عين الاعضاء المعمولة معقول المعنى بالبداهة غاية ما فى الباب ان الاقتصار على غسل الاعضاء الثلثة غير معقول المعنى كذا فى الهداية (واما) قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم ابدأوا بما بدأ الله فليس بمعنى النص كما زعم به بعض الشافعية وهذا معنى قوله واما المعنى بين الصفاء والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام لا بالقرآن وانما هو لوجوب فى الحقيقة بالاجماله من وحى غير متلو بالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا فقول الفاضل الجلبى ان هذا الحديث يدل على وجوب الترتيب فى الوضوء لان الامر للوجوب والعبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ردا على العلامة مردود من وجهين اما اوّلا فلان قوله ان هذا الحديث يدل على وجوب الترتيب فى الوضوء ايضا يدل على الحديث الشريف سبق لتفسير الترتيب المفهوم من الصفاء والمروة مع ان كونهما من شعائر الله تعالى لا يحتمل الترتيب فضلا عن الوجوب اذ الترتيب انما يتصور بين الفعلين وفرق بين الفعل والكون وسؤال الصحابة انما هو عن الفعل لا عن الكون الذى لا يتصور فيه الترتيب واما ثانيا فلان هذا البحث مبنى على كون الاية مجملة من حيث العمل والحديث الشريف ملحق له لبيان كيفية العمل بالمجمل وهذا كما ترى ليس بصحيح من وجهين الاوّل ان الحديث المذكور ليس من اقسام الحديث الفعلى حتى يلتحق بيانا لكيفية العمل والثانى ان هذا الحديث الشريف القولى مستعمل فى افادة وجوب ترتيب السعى بين الصفاء والمروة بالاجماله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم من وحى غير متلو على ان الوجوب غير مستفاد من النص بل يستند الى الحديث القولى اعنى قوله ابدؤا وقد تقرر ان الحكم المستفاد فى صورة الاجمال يستند الى نفس المجمل والمبين بالفتح ولا يستند الى المبين بالكسر كما فى مسئلة مسح ربع الرأس وفى هذا المقام زيادة تحقيق اوردناها فى حاشية الهداية وايضا فقد صح انه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم نسى مسح الرأس فى الوضوء فتذكر بعد فراغه فمسح ببلل فى كفه المبارك فلو كان الترتيب واجبا لاعاد الوضوء وايضا قيل ان حديث الاعرابى من اقوى الوجوه الدالة على عدم وجوب الترتيب فى الوضوء وبعد ما بينا واثبتنا ان قول الفاضل الجلبى حديث ابدؤا بما بدأ الله يدل على وجوب الترتيب فى الوضوء ليس بصحيح من وجوه ﴿ ثم ﴾ من التعجيلات الخالية عن الفائدة من صاحب الحزامة بل من البدع الفاسدة قوله لاثباته الترتيب استدلالا بهذه الآية على ما هو الظاهر من شرح الوقاية ﴿ اقول ﴾ هذه البدعة المعرفة عن كلام صدر الشريعة مردودة اما اوّلا فلان المشار اليه على ما نطق به لسوق والسباق هو الاصل المذكور

او ثبوته بالنقل عن ائمة اللغة وبالاستقراء فالمعنى ولاصل لاصل المقرر عند الحنفية من ان
الواو لمطلق العطف والجمع المطلق او لاصل ثبوت هذا الاصل بالنقل عن ائمة اللغة والاستقراء
لا يجب الترتيب فى الوضوء عندنا فقوله لا يجب الترتيب لتعاطف الاعضاء بالواو فيكون لسلب
التعليل او حكاية محضة عن عبارة التلويح ولم اعرض عن حكاية ﴿ قوله ﴾ وان يكون لتعليل
السلب ولم اسند التعريض على الشافعى الى الشق الاول مع ان الشقين والفهمين من
العلامة متساويان فى الرد على الشافعى رحمه الله ﴿ واما ثانيا فلان قول صدر الشريعة
فى الوقاية وترتيب نص عليه ومعناه الترتيب المذكور فى نص القرآن سنة ثابتة بفعل
الرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم مراده هو الترتيب الذكرى ولاشك ان الترتيب
الذكرى مستفاد من نص القرآن فيكون بهذا المعنى منصوصا عليه ﴿ واما ثالثا ﴾
فلان القاعدة فى توهم مبتدا علية السابق اى المشار اليه اعنى قوله الواو لمطلق العطف
بالنقل عن ائمة اللغة اللاحق اعنى قوله لا يجب الترتيب فى الوضوء فاذا لاحظوا العقل
التسليم بالملاحظ الصحيح بحكم حكما صحيحا بان المعلول والحكم المفرع هو قوله لا يجب الترتيب
بناء على الاصل المذكور المسطور قبله فلا مجال لذهاب الوهم الى اثبات الترتيب
على ما هو الظاهر من شرح الوقاية بعد حفظ هذه القاعدة التى فى كلمة فلهذا فصلا عن ذهاب العقلاء
فكيف يجوز قوله لا اثباته الترتيب استدلالا بهذه الآية وجعله دليلا على ما حكاه عن التلويح
فقس على هذه القاعدة باقى مقالاته الخالية عن الفائدة فلا تبرح هنا الى ما حين فيه انه لا خلاف
فى ان الواو للعطف ولكن عند الخصم للعطف مع الترتيب وعندنا للعطف مطلقا فيكون موجبه
وحكمه اشتراك المعطوفين فى الحكم او فى الثبوت من غير ان يقتضى مقارنة وترتيبا ولهذا
قلنا المنصوص عليه فى آية الوضوء هو الغسل والمسح من غير ترتيب ولا قران والترتيب
انما يثبت بفعل الرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وذلك للاكمال ويتعلق بصفة الكمال
على انه قد صح عنه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم عدم اعادة الوضوء عند نسيان الترتيب
كما سبق واما قول صاحب الدرر عند عد سنن الوضوء والترتيب المنصوص عليه معناه
الترتيب المذكور فى نص آية الوضوء فليتأمل فيه على انه حق المقام واما الشافعية
فقالوا الترتيب فى الوضوء هو الركن السادس بنص آية الوضوء كغسل الاعضاء فانعدامه
يوجب بطلان الوضوء عندهم فالمتوضى اذا غسل رجله اولا ثم اتم وضوءه يلزم عليه اعادة
غسل كل اعضاء الوضوء عندهم ثم لا تلازم بينه وبين الولاء ولذلك ذهب الامام الشافعى رحمه الله
الى فرضية الترتيب ولم يقل بفرضية الولاء ﴿ قال ﴾ الامام فخر الاسلام فى اصوله وقد يستعار
الواو للحال وهذا معنى يناسب معنى الواو لان الاطلاق يحتمله قال الله عز وجل حتى اذا
جاؤها وفتحت ابوابها اى اذا جاؤها وابوابها مفتوحة يعنى لما كانت الواو لمطلق

الجمع كان الاجتماع الذي بين الحال وذي الحال من محتملاته لان المطلق يحتمل المقيد ويجوز استعمالها بمعنى الحال عند الاحتياج قال الله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها اي وقد فتحت ابوابها قيل ابواب جهنم لاتفتح الا عند دخول اهلها فيها واما ابواب الجنة فيتقدم فتحها بدليل قوله تعالى جنات عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان تقديم فتح باب الضيافة على وصول الضيف اكرام له وتأخير باب العذاب الى وصول المستحق له اليق بالكرم فلذلك جيء بالواو كأنه قيل حتى اذا جاؤها وقد فتحت ابوابها وجواب اذا محذوف اى اذا جاؤها وكانت هذه الاشياء التي ذكرت الى قوله تعالى فادخلوها خالدين دخلوها ونالوها وانما حذف لانه في صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على انه شيء لايحيط به الوصف والواصف كذا في الكشف والمقصود تأييد الاطلاق بشهادة الاستعارة للحال كما في نص القرآن ﴿ قوله الفاء للتعقيب فلهذا تدخل في الجزاء الخ اى لاجل انها موضوعة له اولاجل ان التعقيب هو المراد من الفاء تدخل في الحكم اذ كل منهما صالح للعلية والمعلولية وهي الدخول في الجزاء والحكم المترتب على ماقبل الفاء (قال الامام فخر الاسلام وجوه العطف منقسمة على صلاته فلابد من ان يكون الفاء مختصا بمعنى هو موضوع له حقيقة وذلك هو التعقيب يعني موجبه وحكمه وجود الثاني بعد الاول بعدية زمانية الا من ضرورة التعقيب تراخي الثاني عن الاول بزمان وان قل ذلك الزمان بحيث لايدرك والا لزم الاقتران وهو يستلزم خروج الفاء عن موجبه وهو الوصل والتعقيب ﴿ قوله واذا قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر يكون قبولا الخ يحتمل ان يكون من فروع الدخول في الجزاء او من فروع الوصل والتعقيب والمعنى بناء على ان الفاء للتعقيب قال اصحابنا فيمن قال لغيره بعت هذا العبد منك بكذا وقال المشتري فهو حر انه يعتق ويجعل الرجل قابلا للبيع ثم معتقا لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب ولا يترتب العتق على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فيثبت ذلك القبول بطريق الاقتضاء فصار كانه قال قبلت فهو حر ونظيره كثير الوقوع في مؤلفات الفضلاء كالتوضيح والتتمة وغيرهما من ارباب الاكتفاء على الاقتضاء ﴿ ثم ﴾ عبارة عامة الكتب انه للوصل والتعقيب لكن المصنف رحمه الله قرر على وجه الاحصر والاقرب الى القبول واراد التعقيب الخاص بشهادة قوله فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وفيه اشارة الى انها لو دخلت الثانية بعد دخول الاولى بزمان لا تطلق وهذه الاشارة تدل على انه اراد كمال التعقيب وهو انما يكون مع الوصل على اتم سموه حرف الجزاء الذي يتصل بالشرط ﴿ قوله وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب الخ معطوف على قوله تدخل في الجزاء ولايخفى مافيه اذ دخولها في المعلول اكثر وارجح استعمالا فكيف يجوز اتيان لفظ قد عند التقابل باستعمالها في الجزاء ويمكن حمل الرجحان على الاتفاق اى بالنسبة الى الدخول في العلة وان جاء بلفظة قد عند اقترانها

باستعمالها

باستعمالها فى الجزاء ﴿ قوله وقد يكون المعلول عين العلة فى الوجود الخ اى فى الوجود الخارجى ولا يخفى ان تلك العينية محمولة على العلل الذهنية وعلى المعلول الذهنى كعلية الفصل للجنس فى الذهن وهما متحدان فى الخارج ﴿ قوله ﴾ وقد تدخل على العلل الخ الظاهر انه عطف على السابق ويمكن حمله على ابتداء الكلام فيكون دخول قد بالنسبة الى مجموع الوجهين السابقين تحقيقا وبالنسبة الى دخوله فى المعلول تقديرا وتصويرا وفى عامة نسخة الاصول انها انما تدخل على العلل اذا كانت مما تدوم وفى كشف الاسرار انه ليس بصحيح فقول المصنف رحمه الله فى الشرح اعلم ان اصل الفاء الخ جواب عما اورده حاصل الجواب ان مدخول الفاء يجوز ان يكون علة من وجه ومعلولا من وجه فيكون متقدما فى الذهن باعتبار العلية ومتأخرا فى الخارج باعتبار المعلولية كما فى العلة الغائية وهذا توجيه كلام القوم واعترض عليه العلامة بما حاصله انه تكلف حاصله ان الابشار ليس بعلة غائية لمجئ الغوث وحاصل الجواب انه مناقشة فى المثال خارجة عن قانون التوجيه اذ حاصل كلام المصنف رحمه الله انه يجوز دخول فاء التعقيب فيما يكون علة اما لكونها معلولة ايضا واما لكون عليتها معلولة على انا نقول يمكن ان يكون الابشار غرضا للاحضار واما التخلف وعدم الاطراد الذى هو منشاء تزييف العلامة فهو امر آخر لا يقدح فى المقامات الخطابية واما الجملة الاسمية كما فى قولنا اد الى الفا فانت حر فلا يصلح جوابا للامر وعلل ذلك بانه انما يستحق ويصلح بتقدير ان تصير الجملة الاسمية جملة استقبالية وفيه نظر وله جواب ثم قول من يعد نفسه مجددا ولقد بعد عدم اعتبار البقاء فى العلل مع الحدوث فى الاحكام دون الاستمرار من تخيلاته البعيدة عن الارتباط بالمقام مبنية على الغفلة عن الامر الواضح فى المقام اذ التفرقة بين العلل الشرعية والاحكام وبين العلل العقلية والاحكام الشرعية مركوزة فى الفطرة الالهية ثم حدوث الاحكام لا ينافى دوامها على انا نقول المراد من دوام العلة هو التراخى عن ابتداء الحكم ومن وقت حدوثه حتى يصح دخول الفاء عليها باعتبار التراخى عن وقت انعقاد الحكم ﴿ قوله ثم للترتيب مع التراخى الخ اى مع المهلة بين المعطوف وبين المعطوف عليه فى الفعل المطلق المشترك بينهما فجاز ان يقول ضربت زيدا ثم عمرا بعده بشهر ولا يجوز ذلك فى الفاء فعلى هذا ينبغى ان يفسر الضمير فى عبارة المتن بالتراخى اختلفوا فى ظهور اثره فقال الامام الاعظم رحمه الله يظهر اثر التراخى فى الحكم والتكلم جميعا واستدل بان كلمة ثم وضعت لمطلق التراخى فينصرف الى كماله فكما يجب اظهار اثر التراخى فى الحكم كذلك يجب اظهار اثره فى نفس اللفظ ايضا اذ ثبوت التراخى وظهور اثره فى الوجود دون التكلم هو الثبوت من وجه دون وجه وذلك الثبوت ناقص والاصل هو التراخى فى التكلم والحكم جميعا ثم اذا تعذر العمل بذلك

الاصل يرجع التراخى بحسب الحكم كما هو مذهب الصاحبين ﴿ قوله وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التراخى راجعا الى التكلم الخ ﴾ اقول التأييد السابق هو التأييد على قاعدة الانصراف وهذا التاييد باعتبار عموم الاستعمال يعنى لابد من اعتبار التراخى على النهج الذى يعم مواقع استعمالات ثم ومواردها ولا يخفى ان اعتبار التراخى فى الحكم من غير اعتباره فى التكلم غير متصورة فى الانشاآت لان الاحكام غير متراخية عن التكلم فيها وبهذا تبين رجحان ماذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله والفرق بين الاخبارات والانشاآت ثم اذا تأملت فيما ذكره فى المتن يسهل لك معرفة تفاصيل الفروع وبيان ثمرة الخلاف بين الائمة فتأمل ﴿ قوله بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك الخ ﴾ اى تدارك الغلط وهو الخطأ عند العدم علمه بالصواب فهو اعم من الكذب وقد يراد بها فى الافراد كما فى تدارك الاعداد وقد يراد بها الاعراض المطلق كما فى الانشاآت اذ وقوعها فيها ليس للتدارك بل للاعراض عن الاول وقد يراد بها الاضراب اى الافساد والاصلاح فاذا تأملت فيما اشرنا اليه حق التأمل سهل عليك تدارك ما فى الفروع وما فى مؤلفات الفضلاء ايضا ﴿ قوله لكن للاستدراك الخ ﴾ اى لدفع التوهم الناشئ من صدر الكلام بطريق التدارك وقطع توهم السامع والعطف بهذا الطريق له شروط اتحاد المحل وانتظام الكلام واتصال بعضه ببعض من غير انفصال عن الاول فاذا كان الكلام متسقا ومنتظما بان لا يكون الثانى مناقضا للاول تعمل تلك الكلمة عملين فيثبت النفى والايجاب فقوله فيثبت موجبهما تفريع على هذه الشروط ﴿ قوله والا فهو كلام مستأنف الخ ﴾ اى وان لم يكن الكلام متسقا لا يصح العطف فالمتكلم مستأنف فى التكلم بلكن او الكلام الذى دخل عليه لكن مستأنف فلا يتعلق بما قبله فيكون ما قبلها جملة وما بعدها جملة اخرى بخلاف صورة الاتساق والانتظام ﴿ قوله كقولك على الف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الخ ﴾ وفى نسخة لكن غصبت على صيغة الماضى المخاطب الكلام متسق وصح الوصل على انه نفى السبب لا نفى الواجب اى لزوم المال وهو الالف لان الكلام مستأنف وبهذا تبين توجه النفى على السبب دون المال والمقصود بالاسباب احكامها فعند اتحاد ما هو المقصود لا يقدح اختلاف الاسباب فى الاقرار تلخيص الكلام انه ليس فى آخر كلامه اثبات ما نفاه باوله فان معنى قوله لا نفى السبب الذى ذكره وهو قوله قرض بشهادة انه اثبت له سببا آخر وهو قوله غصبت واثباته اقرار بالمال ﴿ ثم قوله فى المتن الكلام متسق منظور فيه باعتبار رجوع الضمير فى المتسق الى قوله لكن غصبت وباعتبار تعلق الكلام ايضا اما الاول فظاهر لان قوله لكن غصبت مثال الكلام المستأنف فيخالف صدر الكلام واما الثانى فلان الكلام لا يتسق الا اذا كان متعلقا بما تعلق به النفى وبالجملة بين الاستدراك والاستيناف تناف وتمانع اذ الاستدراك يقتضى

الوصل والاستيناف يقتضي الانقطاع فلابد من التصرف في قوله الكلام متسق ومن اثبات
اختلاف الجهة والمعنى اذا اتسق الكلام يكون متعلقا بما تعلق به النفي فالتدارك يحتاج الى
بيان اختلاف الجهة فهنا جهتان جهة الواجب والمال وجهة السبب الذي هو كالقيد في الكلام
فالاتصال والانقطاع والاقرار والرد كلها صحيحة باختلاف الجهات ﴿ قوله اولاحد الشيئين
لا للشك الخ اي لتناول احد المذكور لان الكلام انما وضع للافهام وليس في التشكيك افهام
فهو ليس بمقصود في اصل وضعها واما الافضاء الى الشك في بعض الصور فهو باعتبار محل الكلام
وهو الخبر وليس باعتبار هذه الكلمة حتى اذا استعمل في الانشاآت لا يحتمل الشك ولو وضع
للشك لافاد ذلك اينما يستعمل وليس كذلك لانه لو استعمل في الانشاآت لا يفيد شكا بداهة
وانما يفيد التخيير ﴿ قوله وفي قوله وكلت هذا او هذا ايهما تصرف صح الخ اي اذا كان وضع
او لتناول احد المذكورين صح التوكيل فيما لو قال وكلت ببيع هذا العبد هذا الرجل
او هذا الرجل ويكون الوكيل احدهما ويباح البيع ولا يشترط اجتماعهما على البيع والقياس
يقتضي عدم جواز هذا التوكيل لان جهالة التوكيل مانعة الامتثال فقوله صح اي
صح هذا التوكيل استحسانا ووجه الاستحسان ان هذه جهالة مستدركة
لا تفضي الى المنازعة فلا تمنع صحة التوكيل على ان مبنى الوكالة على التوسع والتخيير
لا يمنع الامتثال اذ يمكن الاتيان باحدهما ويمكن تأييد الاستحسان بآية كفارة اليمين
الواجبة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين او كسوتهم او تحرير رقبة على ان
الامتثال يتحقق باتيان احد هذه الاشياء ﴿ قوله وقد يكون للاباحة نحو جالس الفقهاء
او المحدثين الخ التخيير الثابت بكلمة او على وجهين احدهما ثبوت التخيير على وجه
لا يجوز الجمع بين الكل وثانيهما ثبوته على وجه يجوز الجمع بين الكل كقولك جالس
الفقهاء او المحدثين كان له ان يجالس اي فريق شاء وان يجالسهم جميعا ﴿ قوله وقد يستعار
لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم وعبارة الامام فخر الاسلام في
اصوله هكذا ولها وجه آخر معنا وهو ان يجعل بمعنى حتى او الا وموضوع ذلك ان يبطل
العطف لاختلاف الكلام ويحتمل ضرب الغاية وذلك مثل قوله تعالى ليس لك من الامر
شيء او يتوب عليهم او الا ان في بعض الاقاويل والايلزم عطف الفعل على الاسم او عطف
المستقبل على الماضي فاستعير لما يحتمله وهو الغاية وهذا كثير في كلام العرب لا يحصى
اي استعارة كلمة او او استعمالها بمعنى حتى كثير الوقوع في كلامهم وبهذا تبين حال
استدراك المحدد من الوجهين الاول ان المقصود من قوله وقد يستعار لحتى بيان المعاني

المعتبرة فى كلمة اوبحسب العربية وغير حتى ادنها اى الاستعارة المذكورة كثيرة
الوقوع فى كلامهم بل خارجة عن الاحصاء والثانى ان المصنف رحمه الله ما ادعى بطلان
العطف فى الآية التى اوردها على طريق التمثيل حتى يجوز دفع ماذهب اليه بما ذهب
اليه الكشاف الذى ذهب الى ما هو ليس باحسن بل تمثيل المصنف رحمه الله مبنى على
ماهو المختار والاحسن عند المهرة من المفسرين فكيف يجوز الاستدراك الذى يدل على
ان ماذهب اليه المصنف توهم مدفوع بما فى الكشاف ومثل هذا الاستدراك لايصدر الا من مثل
الجزامة المستدركة واذا رام النقل المجرد كما هو دأبه فعليه ان يقول وذكر فى الكشاف
اوقيل كذا واليه صاحب الكشاف دون الاستدراك ومن عد المرجوح راجحا اومشى
فيما بينهما قادحا اوعاقد الابعد من زمرة العلماء فضلا عن زمرة المصنفين ولها وجوه ومعان اخر منها
انها اذا جاءت اووقعت فى مقام النفى يراد بها نفى كل واحد من المذكورين كما فى قوله تعالى ولا
تطع منهم آثما او كفورا اى لاهذا ولاهذا ايضا ومثاله فى الفروعات الفقهية قولهم لااكلم هذا
اوهذا يحنث اذا تكلم باحدهما ووجه عمومها فى النفى انها لما تناول احد المذكورين من
غير تعيين كان من ضرورة صدق الكلام اذا نفاه انتفاء الجميع اما فى الخبر فظاهر واما فى النهى
فلان الانتهاء من احدهما مبهما خارج عن وسع العبد فيقتضى حصول الانتهاء عن المنهى
عنه وجوب الانتهاء عن جميع المذكورين بعدها والا يلزم التكليف بالمحال فقس عليه
مقام الاباحة بناء على ان التخيير بين المباح والحرام غير ثابت شرعا ولاعقلا ايضا كما لايخفى
وبهذا تبين لك معنى قوله الاستثناء من الحظر اباحة فتأمل فانه حق المقام ﴿ قوله حتى
للغاية الخ اى محاصل الوضع للغاية فى كلامهم فالغاية هى المعنى الحقيقى لهذا الحرف
لايسقط معنى الغاية عنها الا اذا استعملت مجازا مشتركة بين الحروف الجارة وبين الحروف
العاطفة ويفرق بين غاية حتى وغاية الى بان الغاية فى حتى يجب ان يكون شيئا ينتهى
به المذكور وعنده كالرأس للسمكة والصباح للبارحة ولايشترط ذلك فى الى فلايقال نمت
البارحة حتى نصف الليل وصح نمت البارحة الى نصف الليل ولايدخل الى مصر فلايقال
حتاه بخلاف الى وذلك لان الغاية فى حتى لما وجب ان يكون آخر جزء من الشئ اومايلاقى
آخر جزء والمضمر لايمكن ان يكون جزأ من الشئ بل هو نفسه امتنع دخوله على المضمر
كذا فى الكشف ولايخفى ان الشروط التى بينها مخصوصة بالجارة اذ العاطفة جاز دخولها على
المضمر نحو جاء فى القوم حتى انت ورأيت القوم حتى اياك ومررت بالقوم حتى بك واما
استدلالهم بما وقع فى اشعار العرب مثل حتاه وحتاك فلايتم لجواز ان تكون عاطفة
اوابتدائية اواستينافية على انا نقول الدخول اشذوذى لايقدح فى الاختصاص القياسى
والمقصود هو التفريق بين مقتضا الغايتين ﴿ قوله حتى مطلع الفجر اى نظير ما لايدخل الغاية

تحت المغيا اوّل الآية سلام هى حتى مطلع الفجر اما عدم دخول المطلع تحت حكم الليلة على قراءة الوقف فظاهر واما على قراءة الوصل فلان سلام الملائكة ينتهى عند طلوع الفجر على ماروى فى حديث ابن عباس رضى الله عنه ان جبريل عليه السلام ينزل ليلة القدر فى كبكبة من الملائكة ومعه لواء اخضر يركزه فوق الكعبة ثم تتفرق الملائكة فى الناس حتى تسلموا على كل قائم وقاعد وذاكر وراكع وساجد الى ان يطلع الفجر كذا فى الكشف ﴿ قوله اسلمت حتى ادخل الجنة الخ قال العلامة ان اريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان اريد به الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ اكثر واقوى ﴿ اقول الظاهر من تريده ومن ايراده هو حمل الفعل الواقع بعد حتى على صيغة المعلوم من الثلاثى المجرد كما نطق به قوله فدخول الجنة لا يصلح منتهى له ﴿ ويمكن دفع هذه الشبهة بالحمل على صيغة المجهول من الثلاثى المزيد ويراد بالجنة المكافاة فالمراد هو ادخال الله تعالى ومكافاته بتلك الجنة فتلك المكافاة هى غاية دوام الاسلام وذلك ثابت بنص القرآن على ان القوم قد صرحوا بان كى معناه التعليل فيراد به العلة الغائية فيكون المنصوب به علة غائية مترتبة على ما قبله وغير خفى ان الدخول فى الجنة يصلح ان يكون حاملا على الاسلام وهو علة له فيكون ماقبلها سببا لما بعدها وبهذا تبين اندفاع قوله وبهذا يظهر فساد ماقيل الخ ووجه الاندفاع ان مراد صاحب الكشف ان العلاقة بين السببية والغاية هى الاشتراك فى انتهاء الحكم فالمراد به الاشتراك فى ظهور تمام الحكم فقوله ان الدخول ليس منتهى الاسلام مردود من وجهين واما قوله على انه لو صلح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة فهو مناقشة لفظية بعد فائت المقصود بما حققناه فتذكر وتذكر واما المجدد فقد فلق رأسه وبعد عن فهم الشبهة التى اوردها العلامة على القوم وعن شبهته التى اوردها على صاحب الكشف وظن ان الشبهة التى اوردها العلامة على القوم بادعاء توجيه كلام القوم وشتان ما بينهما واما شبهة تحصيل الحاصل التى اوردها الفاضل الجلبى على تقدير بقاء السببية فهى انما تتوهم اذا قرئ الفعل الواقع بعد حتى اعنى ادخل على صيغة المعلوم من الثلاثى المجرد وقد عرفت انه على صيغة المجهول من الثلاثى المزيد فالمراد هو ادخال الله تعالى الجنة للمكافاة وكون اللازم اعنى الدخول غاية مترتبة على ما قبله اعنى الاسلام لا يقدح فيه ﴿ قوله حروف الجر الخ الظاهر انه معطوف على قوله منها حروف العطف بتقدير العاطفة والجر فالتقدير ومنها اى من الحروف التى تشتد الحاجة الى معرفة تفاصيلها فى مقام استنباط الاحكام الشرعية وتخريج الفروعات الفقهية حروف الجر وحروف الاضافة وهذا على ما اقتضاه قوله السابق اعنى قوله وههنا نذكر حروفا تشتد الحاجة اليها منها حروف العطف وبه اتضح وجه تقدير منها مع الواو ويجوز ان يكون

خبرا للمبتدأ المحذوف فالتقدير هذا مبحث حروف الجر او بابها ﴿ قوله فتدخل على
الوسائل الخ ولا يخفى ان هذا التفريع يدل على ان الالصاق نسبة بين الملصق والملصق
به وعلى ان احدهما اصل والآخر فرع وتابع له فقوله كالاثمان يدل على ان المقصود فى
البيوع هو الانتفاع بالاملاك واما الاثمان فهى وسيلة الى حصول المقاصد ﴿ قوله فان قال
بعت منك العبد الخ متفرع على دخول الباء فى الوسائل وهو ظاهر وقوله فان قال لا تخرج
الا باذنى الخ متفرع على كون الباء للالصاق ويدل على هذا التفريع قوله لان معناه الا خروجا ملصقا
باذنى فيجب لكل خروج اذن فاذا خرجت مرة باذن ثم خرجت مرة اخرى بغير الاذن يكون ذلك
الخروج ارتكاب المنهى عنه وفى تقرير هذه المسئلة وتوجيهها وجوه ادقها واحسنها ما افاده المصنف
رحمه الله فى الشرح ﴿ قوله قالوا ان دخلت فى آلة المسح الخ اختلفوا فى مسئلة المسح وقد
اشتهر انها فى المقدار خمسة واليه صاحب الكفاية حيث قال ان مسئلة مسح الرأس خمسة
قولان من اصحابنا وقول الشافعى وقول الامام مالك وقول الحسن البصرى وهو اكثر
الرأس والتحقيق ان الاقوال فى تلك المسئلة ستة ثلثة منها من اصحابنا قول الامام محمد
وهو التقدير بثلاث اصابع اليد وقول الامام زفر رحمه الله وهو رواية الحسن عن ابى
حنيفة وهو التقدير بالربع وما ذكر الكرخى والطحاوى عن اصحابنا وهو التقدير بالناصية
اشهرها من الامام الاعظم رواية الربع فانه قدر تارة بالربع وتارة بالناصية وتارة بثلاث
اصابع وبعض اصحابنا رجح الرواية الاخيرة عن الامام الاعظم رحمه الله واما اسناد التقدير
الى بعض اصحابنا كما هو المنصوص فى عبارة الهداية فهو باعتبار الترجيح وليس من حيث
الاستخراج ووجه الترجيح ان المسح انما يكون بالآلة وآلة مسح الرأس هى اصابع اليد فى
العادة فيكون المسح فى الغالب باكثرها وهى الاصابع الثلثة بقى الكلام هل يستحق التعبير
عنه بظاهر الرواية وقول صاحب الهداية وفى بعض الروايات قدره بعض اصحابنا بثلاث اصابع
اليد يقتضى عدم استحقاق التعبير عنه بظاهر الرواية بناء على ان رواية الاصول وظاهر الرواية
عند الاطلاق ينصرف الى ظاهر عن ائمتنا الثلثة مكانه قال رواية الاصول لها مراتب بعضها
فوق بعض ثم قياس الرواية الاخيرة مأخوذ من قوله تعالى وامسحوا كما سبق وقياس رواية
الربع مأخوذ من قوله تعالى برؤسكم فقوله تقديره الصقوها برؤسكم يدل على ترجيح
رواية الربع ﴿ قوله فلا يراد كله الخ الضمير فى كله راجع الى المحل وهو الرأس متفرع
من تشبيه المحل بالآلة ورد على العلماء المالكية قالوا ان المسح على الناصية كان للضرورة
وفى خبر مسح الناصية مسح العمامة موجود فلو كان مسح الناصية فرضا على طريق التقدير
لاكتفى الشارع به فعدم الاكتفاء به وبالمسح على العمامة يدل على ان مراد النبى صلى

الله تعالى

الله تعالى عليه وآله وسلم تكميل فرض المسح وهو الاستيعاب فنحن نقول اولا الاستيعاب حرج لانه موقوف على كشف اكثر الرأس بل موقوف على اخراج العمامة من الرأس بالكلية صيانة عن اصابة البلل وتحرزا عن فساد العمامة وايضا تأثير البرد بسبب كشف الرأس كله او اكثره اشد واكثر من كشف الرجل بنزع الخف مع ان نزع الخف يعد من الحرج مع اختصاره او لم يقتصر نفي الاستيعاب حرج من ثلثة اوجه والحرج مدفوع بحسب الشرع خصوصا في الامور التي مبناها على التيسر واما قولهم مسح العمامة لتكميل فرض مسح الرأس وهو الاستيعاب فمنظور فيه اذ غير مفتى عند كل ثقة وزكى انه لا يجوز تكميل المسح على العمامة على انه فرض وانما يجوز تكميل السنة بالمسح على العمامة عند بعض العلماء وثانيا انه استدل بعضهم ردا على الاستيعاب بان حديث الناصية مشهور فله رجحان وفيه نظر لانه ان اراد الترجيح بمجرد الاشتهار فنقول حديث الاستيعاب ايضا مشهور عند المالكية فلا يجوز الترجيح بهذا القدر وان اراد به الترجيح بالاشتهار مع ضم كثرة الرواة فنقول الترجيح الصحيح عندنا هو الترجيح بفقه الراوى واما الترجيح بكثرة الراوى او بالاشتهار المجرد عند البعض فهو من التراجيح المردودة ومن الترجيحات الفاسدة ويتم الكلام في بابه الاترى ان خبر الشاهدين لا يكون مرجوحا بخبر العشرة نعم قد يرجح احد الخبرين على الآخر باعتبار كونه ارفق للناس فنقول حديث الناصية ارفق للناس واوفق للقياس اما الارفقية فلعدم الحرج فيه واما الاوفقية فلان مبنى المسح على التخفيف واما ما افاده برهان العرفاء امام البلدة الفاخرة مولانا حضرت محمد پارسا قدس سره في فصول الستة فهو ادق واحسن ونص عبارته هكذا واعلم ان مأخذ المذاهب المذكورة في هذه المسئلة للفقهاء يتوقف معرفتها على معرفة حقائق معاني الباء وحقيقة الباء راجعة الى معنى الالصاق وان تنوعت معانيها الى انواع متعددة بحسب تنوع مواضع الاطلاق مثلا يكون الباء للاستعانة والمصاحبة والسببية والظرفية والتعدية وغيرها وقد يكون مزيدة ايضا واذا حققت وجدت الفعل ملصقا بالآلة وبالفاعل والمفعول ونحوها والمسبب بالسبب والمظروف بالظرف ووجدت باء التعدية استعبر على الصاق الفعل بالمفعول في الفعل الذي ضعف بنفسه عن التجاوز الى المفعول ووجدت الباء المزيدة لتأكيد معنى الالصاق اذ الحروف كلها لتأكيد اصل المعنى قال بعض علماء العربية اذا قلت امسكت زيدا احتمل ان تكون باشرت الامساك بيدك وان تكون منعت زيدا عن التصرف من غير مباشرة المنع بيدك فاذا قلت امسكت بزيد خلص الكلام بباشرتك منعه من

التصرف بيدك والالصاق يعمل المعنى بمجاله ويورثه من غير واسطة أحد واما امسس عبارة المفصل حيث قال فيه الباء معناها الالصاق وبدلها بمعنى الاستعانة ومعنى المصاحبة وتكون مزيدة والتحقيق ان هذه المعانى عارضة على معنى الالصاق ومتولدة فى مواضع الاطلاق اى ناشئة من تلك المواضع بحسب القرائن المقامية المتنوعة الى انواع متعددة فى عرف اللغة وحقيقة المعانى المتولدة انها هى المعانى التى تناسب المقام ويفهم من محل الكلام بمعونة القرائن ويدل اللفظ عليها دلالة صحيحة ولا يكون اللفظ فى تلك المعانى حقيقة ولا مجازا ولا كناية بل يكون اللفظ على حاله مستعملا فى معناه الحقيقى ولا استبعاد فى ذلك اذا قلنا يكون اللفظ مستعملا فى معناه الحقيقى ويدل على صحة ما نبهنا عليه ويدفع الاستبعاد عما اشرنا اليه قول صاحب الكشاف الكناية ان تذكر الشىء بغير لفظه الموضوع له والتعريض ان تذكر الشىء يدل به على شىء لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك فكانه امالة الكلام الى عرض يدل على المقصود وقول محقق ابن الاثير فى المثل السائر الكناية ما دل على معنى يجوز حمله على جانبى الحقيقة والمجاز بوصف جامع بينهما يكون فى المفرد والمركب والتعريض هو اللفظ الدال على معنى لا من جهة الوضع الحقيقى او المجازى بل من جهة التلويح والاشارة فيختص باللفظ المركب كقول من يتوقع صلة والله انى محتاج فانه تعريض بالطلب مع انه لم يوضع له حقيقة ولا مجازا وانما فهم منه من عرض اللفظ اى جانبه وقول صاحب المفتاح التعريض قد يكون على سبيل المجاز وقد يكون على سبيل الكناية يعنى عبارة التعريض قد يكون مشابهة للمجاز وليس بمجاز وقد يكون مشابهة للكناية وليس بكناية كقولك آذيتنى فستعرف انت تريد انسانا مع المخاطب دون المخاطب او تريد المخاطب وانسانا آخر جميعا وقول الشيخ عبد القاهر فى دلائل الاعجاز فى الفروق بين المعانى المتولدة من الاستفهام اعلم ان وان كنا نفسر الاستفهام فى مثل هذا بالانكار فان الذى هو محض المعنى انه لتنبيه السامع حتى يرجع الى نفسه ويرتدع ونعنى بالجواب اما لانه قد ادعى القدرة على فعل لا يقدر عليه فاذا ثبت على دعواه قيل له فافعل فيفضحه ذلك واما لانه هم بان يفعل ما لا يستصوب فعله فاذا روجع فيه تنبه وعرف الخطأ ثم ان من انواع المعانى المتولدة للباء العارضة تلك المعانى على معنى الالصاق المفهومة فى عرف اللغة بمعونة القرائن والتأمل فى مواضع الاطلاق فى نحو قوله عز وجل وامسحوا برؤسكم معنى التبعيض بمعنى مطلق البعض او بعض مخصوص لا يتناول عرف اللغة ما دونه سواء كان لذلك البعض المخصوص نسبة معينة الى الكل او لم تكن وذلك البعض المخصوص كالثلث والربع ومقدار الناصية واكثر الرأس وثلاث شعرات ومقدار ثلثة اصابع من اصابع اليد ولما كان القدر المتفق عليه من مفهوم الباء فى الآية على ما حققناه الصاق

المسح بالرأس وكان ما مسح بعض الرأس ومستوعبه بالمسح كلاهما ملصق
بمسح برأسه اوجب مالك رحمه الله تعالى عليه الاستيعاب اخذا
بالاحتياط ولما كان طريق معرفة المعاني اللغوية العرفية والاصلية
ايضا بتتبع موارد الاستعمال وكان يختلف ذلك المعرفة وتلك المعاني باختلاف التتبع والاستقراء
اوجب كل من سائر العلماء رحمهم الله تعالى كانت الآية ظاهرة فيه عنده وان كان الكلام ظاهرا
عند كل في شيء وبعضهم من هذا القول بعرضية ربع الرأس لا يفتقر الى القول بالاجمال
وان كان القول بالاجمال احوط على ما نبين الآن ان شاء الله تعالى ولما ازدحمت تلك المعاني
التبعيضية العرفية اللغوية المذكورة على العلماء القائلين بان الكتاب مجمل بان اختلف العرف
اللغوي في تلك المعاني لديهم وخفيت القرائن الدالة على تعيين المراد منها عليهم اخذوا
فيه ببيان رسول الله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم والاخذ في مثل ذلك ببيانه صلى الله تعالى
عليه وآله وسلم اولى وارجح والقول بالاجمال في امثال هذه المحال احوط واسلم ولما كان العلم
الحاصل بالتواتر مع انه ضروري والعدد الذي يفيد ذلك العلم بعينه في كل واقعة وفي كل
فرد يجوز ان يختلف في القوة باختلاف احوال المستمعين وفطنتهم فلأن يجوز العلم الحاصل
من التتبع لموارد الاستعمال بحكم ذلك التتبع تارة بالاجمال وتارة بعدم الاجمال اولى وهذا
القدر الذي ذكرنا في تحقيق ماخذ تلك المذاهب المذكورة في هذه المسئلة من اكتفى به
بعد ان نظر في اطرافه نظرا شافيا كفاه واغناه ان شاء الله تعالى ومن جاوز هذا القدر وطلب
تلك المآخذ في غير عجز من الاطلاع على حقيقة تلك المآخذ فان كل من جاوز حده شابه
ضده ولله در صاحب الكشاف ما ادق نظره في مضايق العربية حيث لم يزد في تحقيق تلك
المآخذ على ان قال في قوله عز وجل وامسحوا برؤسكم المراد الصاق المسح بالرأس
وماسح بعضه ومستوعبه كلاهما ملصق للمسح برأسه وقد اخذ مالك رحمه الله تعالى بالاحتياط
فاوجب الاستيعاب او اكثر على اختلاف الروايات واخذ الشافعي رحمه الله تعالى باليقين
فاوجب اقل ما يقع عليه اسم المسح واخذ ابو حنيفة رحمه الله تعالى ببيان رسول الله صلى الله
تعالى عليه وآله وسلم مسح على ناصيته وقدر الناصية بربع الرأس واذا حققت ما ذكرنا
عرفت ان الاختلاف بين العلماء في ان الباء هل ثبت في اللغة مجيئها للتبعيض ام لا في الحقيقة
اختلاف لفظي قال الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى في معنى الباء في باب حروف الـ
في اول كلامه واما القول بالتبعيض فلا اصل له في اللغة بل هذه الباء بمعنى الباء في ب
عز وجل وامسحوا برؤسكم للالصاق ثم قال في آخر كلامه عند ذكر المعنى العرفي اللغوي للباء
في هذا الموضع فصار التبعيض مرادا بهذا الشرط قوله والكتاب مجمل فالتحق بيانه به وقالوا هذا

لان اللفظ عند الاطلاق ينصرف الى الكامل فيكون المراد جميع الناصية وهي مقدرة بالربع فيجب مسح ربع الرأس ولم يتعين الناصية للمسح لان الاجمال في الآية في المقدار دون المحل ولا ضرورة في القول به الا ان اداء الفرض بالمسح على هذا المحل افضل لفعل صلى الله تعالى عليه وآله وسلم في التيمم مثل نص وامسحوا برؤسكم في الوضوء اما باشارة الكتاب وهي ان الله تعالى اقام التيمم في الوجه واليد مقام غسلهما عند تعذره والاستيعاب في الغسل فرض فكذا فيما اقيم مقامه او بالسنة المشهورة من قوله وفعله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم وبمنابت الشعور الخفيفة في الوجه في الوضوء اذ ليس في غسلها حرج فالاستيعاب واجب في التيمم فيماله حكم الوجه فيه واما الاخبار المشهورة في الصحيحين وغيرهما الدالة على انه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم استوعب رأسه بالمسح فليس فيها مايدل على ان الاستيعاب فرض فانه صلى الله تعالى عليه وآله وسلم كان يفعل الفرض والافضل وهكذا كان صلى الله تعالى عليه وآله وسلم يأمر بفعل ولا يوجب ذلك فرضا ﴿ قوله وهو حجة على الشافعي رحمه الله تعالى اي اذا ثبت اجمال الكتاب والتحق خبر المغيرة ببيانه صار لخبر حجة على الشافعي رحمه الله تعالى هذا الا ان العادة قد جرت من السلف الصالح رحمهم الله تعالى بان كل واحد من المجتهدين يحتج على صاحبه بالقياس الذي صح عنده وان لم يصح ذلك القياس عند صاحبه وتكون الغرض له من الاحتجاج اظهار الثواب انتهى كلامه ﴿ قوله قدس سره وجب الاستيعاب او اكثره وان دل على ثبوت القولين من المالكية الا ان قوله قدس سره وقدر الناصية بربع الرأس يدل على ان رواية الربع متحدة المال مع رواية الناصية فالاقوال في تلك المسألة منحصرة في الستة عنده ايضا ﴿ ثم قوله قدس سره ثم ان اشتراط الاستيعاب على ظاهر الرواية في التيمم مع ان النص وامسحوا بوجوهكم وايديكم مثل نص وامسحوا برؤسكم اما باشارة الكتاب اوبالسنة جواب عما اشكلوا بآية التيمم من لزوم النسخ فاجاب عنه بالوجهين حاصل الاشارة ان حكم الباء معتبر في برؤسكم لانها داخلة لبيان حكم الاصل والمانع عن البيان مرتفع بخلاف الباء في بوجوهكم لان الباء فيه داخلة لبيان حكم البدل وحكمه لا يخالف حكم الاصل والمبدل منه فاذا اعتبر حكم الباء فيه يلزم ان يكون حكم البدل مخالفا لحكم المبدل فعلى هذا التقدير يستنبط الاستيعاب من آية التيمم وحدها بدون انضمام الحديث الشريف الدال على الاستيعاب هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ثم قول المجدد لا حاجة الى القول بان الآية مجملة بدليل ان الوظيفة لا تحصل بمطلق البعض اتفاقا لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به بالاتفاق فيلتحق مسح الناصية بيانا له حتى يرد ان عدم تأدي الفرض به عند الشافعي رحمه الله مبني على فوات الترتيب ردا على صاحب الهداية وردا على صاحب التلويح ﴿ فيا ايها المجدد ﴾ يحرم عليك تسويد القرطاس لا يحل لك

التحديد والتعليق حتى خلق الله تعالى لكل مرتبة عبادا وجعل لكل مرتبة اوتادا وامر كلا منهم بان يبقى على موضعه ويسكن فى مستقره فعليك الحياء اوّلا من قولك ﴿ قوله فلا يراد كله الخ وقد حمل الشافعى الباء فيه على التبعيض واصحابنا على الالصاق ولا يخفى عليك ان هذا الحمل فى واد وقول صدر الشريعة فلا يراد كله الخ فى واد آخر وقد سبق ان صدر الشريعة قد فرع هذا على قوله فاذا دخل الباء فى المحل وهى حروف مخصوصة بالآية فقد يشبه المحل بالآية فاعترف بالعجز عن فهم مناط الحاشية وتجنب عن الاختبال والاختلال فطوبى لعبد عرف نفسه ووقف فى حده وعليك ثانيا بترك الالفاظ المسروقة او المنسوبة الى صاحبها فانك قد وصفتها بالاختبال والاختلال والاخلال الذى يوجب فاقرؤس احبابك واصحابك ثم تفريعك بقولك فلا حاجة الى القول بان الآية مجملة تفريع على الاختلالات الفاحشة فاعلم اوّلا ان الضمير البارز فى قول صدر الشريعة فلا يراد كله راجع الى محل المسح وانت تشاجر فى آلة المسح وتريد امرار اليد كلها وشتان ما بينهما وثانيا ما العلاقة ما بين ارادة امرار اليد كلها وبين ارتفاع الاجمال فى الآية بناء على تلك الارادة الفاسدة المردودة باتفاق الائمة ومع قطع النظر عن كونها خرق الاجماع نقول لا مناسبة بينها وبين ارتفاع الاجماع فى الآية فكيف يجوز التفريع دون المدار وثالثا انه اذا قيل مسحت الحائط يراد به كله واذا قيل مسحت بالحائط يراد بعضه على ما سبق فى المتن من ان الاصل فى الباء ان تدخل فى الوسائل وهى غير مقصودة واذا دخل الباء فى المحل شبه المحل بالوسائل فلا يثبت استيعاب المحل فكلمة الباء ناطقة باجمال الآية فى حق المقدار هذا هو تقرير المسلك العقلى على ما ذهب اليه صدر الشريعة وصاحب الهداية واما الدليل النقلى الناطق باجمال الآية فهو حديث الناصية فالآية مجملة فى حق المقدار بشهادة العقل والنقل والمدار فى نفى مذهب الشافعى كون الآية فى حق المقدار لا مطلقة كما زعموا فانهم ذهبوا الى ان المفروض فى مسح الرأس ادنى ما يطلق عليه اسم المسح عملا بالاطلاق وهو شعرة او ثلاث شعرات على اختلاف الروايتين عنه فنفى الاجمال اقرار بما ذهب اليه خصمه الا ان اعترافه بالاقوال المتناقضة من ذاتيات المحدد اذ لا شعور له فيما كتبه ورابعا محله ما ذكره العلامة فى التلويح ان الشافعى رحمه الله استدل على مذهبه بان مسح بعض الرأس ثابت بالنص اذ لا اجمال فيه بل هو مطلق عنده واعترض عليه اصحاب الامام الاعظم رحمه الله بان ثبوت البعض لا يدفع الاجمال لان مسح البعض فى ضمن غسل الوجه غير مراد بالاتفاق فصار البعض مجملا فبين الاجمال بالاحاديث الشريفة واجاب عنه الامام الشافعى بان عدم التأدى مبنية على مراعات الترتيب عنده الا على عدم كون ذلك البعض مرادا وبهذا اتضح ان العلامة فى واد والمحدد فى واد بعيد اشد البعد بحيث لا

يمكن الوصول الى درك مراد التلويح ﴿ ثم ﴾ الحكم المذكور مستند الى الآية المجملة
لما تقرر فى الاصول ان دلالة المجمل وان كانت موقوفة على البيان لكن الحكم يستند الى
المجمل المبين بعد البيان وبهذا تبين ان المجدد قد غلط فى تقليده للفاضل الچلبى وغفل
عن هذه القاعدة ايضا ﴿ ثم ﴾ قول صاحب الهداية والكتاب مجمل الخ بعبارته رد على
الشافعى رحمه الله حيث ذهب الى انه مطلق وباشارته جواب عن سؤال مقدر تقريره
ان حديث المغيرة خبر واحد فلا يجوز به الزيادة على الكتاب وحاصل الجواب انه ليس
من قبيل الزيادة بل من قبيل البيان لان الكتاب مجمل وههنا اعتراض من وجوه اربعة
اوردها صاحب العناية ونص عبارتها هكذا وفيه بحث وهو انا لانسلم ان الكتاب مجمل
لان المجمل مالايمكن العمل به الاببيان من المجمل واعمل بهذا النص ممكن بحمله على
الاقل لتيقنه سلمنا انه مجمل ولحديث بيان له ولكن الدليل اخص من المدلول فان المدلول
مقدار الناصية وهو ربع الرأس والدليل يدل على تعيين الناصية ومثله لايفيد المطلوب
سلمناه ولكن لانم ان مقدار الناصية فرض لان الفرض ما ثبت بدليل قطعى وخبر الواحد
لايفيد القطع سلمناه ولكن لازمه وهو تكفير الجاحد منتف فينتفى الملزوم والجواب اما لانسلم ان
العمل قبل البيان ممكن قوله بحمله على الاقل قلنا لااقل من شعرة والمسح عليها لايمكن الا بزيادة عليها
ومالايمكن الفرض الابه فهو فرض والزيادة غير معلوم فيتحقق الاجمال فى المقدار والسلب
انما يكون لما فيه من الاجمال وكان الناصية بيانا للمقدار لاللمحل المسمى بالناصية اذ لااجمال
فى المحل فكان من باب ذكر الخاص وارادة العام وهو مجاز شايع فكانا متساويين فى
العموم والاصل ان خبر الواحد اذا لحق بيانا للمجمل كان الحكم بعده مضافا الى المجمل
دون البيان والمجمل من الكتاب دليل قطعى فلانم انتفاء اللازم لان الجاحد من لايكون
ماولا وموجب الاقل والاستيعاب مأوّل يعتمد شبهة قوية وقوة الشبهة تمنع التكفير من
الجانبين الا يرى ان اهل البدعة لم يكفروا بماتمنعوا مادل عليه الدليل القطعى فى نظر اهل
السنة واذا ثبت هذا كان حجة على الشافعى فى التقدير بثلاث شعرات وعلى مالك
فى اشتراط الاستيعاب انتهت عبارت العناية ﴿ اقول فى كل من اعتراضاته ومدافعاته
اغلاقات ولنا فى هذا المقام زيادة تحقيق اوردناها فى حاشيتنا على طريق الاشارة الى وجه
التزييف والتوجيه وليس المقصود ههنا الابيان حاصل كلام الفاضل الچلبى وما قال ان المجمل
مالايمكن العمل به قبل البيان معناه مالايمكن العمل به باعتبار خصوصيته ومسح ربع
الرأس كان غير ممكن العمل به باعتبار ان الربع بخصوصه فرض وان امكن تحصيله فى
ضمن الاستيعاب انتهى كلامه فلابد اوّلا من تقرير مرامه وثانيا من تزييفه بالاحتجاج

والظهار

واظهار الصواب اذ به جرت عادة السلف الصالحين رحمهم الله تعالى كما قال صاحب الهداية وهو حجة على الشافعي وعلى مالك في مواضع منها ما نقول قوله معناه ما لا يمكن العمل به باعتبار خصوصيته يعني ليس الكلام في مطلق العمل به بل الكلام في العمل بما هو مراد من النص بعد ما علم انه مراد منه وغير خفي انه لا يمكن تحصيل هذا العلم والعمل به من نفس النص قبل البيان من الشارع بالنسبة الى الراوي وقبل البيان من الراوي بالنسبة الينا غاية ما في الباب ان البيان الاول من مقولة العمل والبيان الثاني من مقولة القول وما يتحقق بالاستيعاب هو مطلق العمل وهو ليس مسح ربع الرأس بخصوصه والخروج الى البيان هو هذه الجهالة اي الجهالة المانعة للعمل الذي هو مراد من النص هكذا ينبغي ان يفهم ولا يخفى انه يكفي في العمل بالمجمل حصول مراد الله تعالى في ذلك العمل فاذا مسح كله لا يكون مراد الله تعالى خارجا عنه واما العلم بمراد الله تعالى بخصوصه والعمل به فهو في محل المنع وانه لم يعمل في مسح الرأس على مسح كله دفعا للحرج لا لما ذكره الفاضل الجلبي وايضا ان القائل المفهوم من قول الفاضل الجلبي وما قال المجمل ما لا يمكن العمل به قبل البيان هو صاحب العناية حيث قال وفيه بحث وهو انا لا نسلم ان الكتاب مجمل لان المجمل ما لا يمكن العمل به الا بالبيان وهو الاعتراض الاول من اعتراضاته الاربعة حاصله المعارضة من طرف الشافعية على صاحب الهداية فمحط المعارضة قوله والعمل بهذا النص ممكن بحمله على الاقل لتيقنه وقال في الجواب عن تلك المعارضة انا لا نسلم ان العمل به قبل البيان ممكن قوله بحمله على الاقل قلنا لا اقل من شعرة والمسح عليها لا يمكن الا بزيادة عليها والزيادة غير معلوم فيتحقق الاجمال في المقدار فكان حاصل جوابه ابطال معارضة الشافعي مع تسليم مبناها وهو قولهم النص محمول على الاقل لتيقنه وملخص الجواب انا سلمنا المقدمة التي هي مبنى المعارضة الا ان تلك المقدمة المسلمة يثبت الاجمال اذ مصداق الاقل هو الشعرة والمسح عليها غير ممكن الا بالزيادة عليها وما لا يمكن الفرض الا به فهو فرض والزيادة غير معلوم فيتحقق الاجمال في المقدار والاجمال الذي افصح به صاحب الهداية هو الاجمال في حق المقدار فاذا كانت الزيادة المفروضة على الشعرات مجهولة مانعة للعمل محوجة الى البيان فلا بد من المصير الى ما ذكره صاحب الهداية فليس مراد صاحب العناية مقابلة المنع بالمنع كما هو الظاهر بل ابطال معارضتهم مع قبول مقدمتها وسندها بما حاصله ان هذا السند غير مفيد بل حجة عليكم على ما سبق تحقيقه ثم ارباب الاقل وارباب الاستيعاب ليسوا بجامدين بل هم مأجورون وبه يندفع كثير من الشكوك والظنون ﴿ قوله على للاستعلاء الخ تحقيقا او تقديرا ثم صارت حقيقة عرفية في الوجوب والالزام في عرف الشرع وحقيقة

اصطلاحية فى الشرط فى اصطلاح الفقهاء فى المقام الذى يحتمل التعليق كالطلاق مثلا فيراد معنى الشرط عند الامام الاعظم رحمه الله لان ثبوت المشروط مع الشرط لايحتمل التوزيع وعندهما يحمل على الباء فيفيد المعاوضة وهى قابلة التوزيع ولوان المقام وان احتمل المعاوضة الاان كلمة على للزوم وليس بين الواقع والحال مقابلة بل تعصب فيحمل على الشرط وانه اقرب الى الحقيقة ثم المعانى اللغوية اعنى الاستعلاء وافادة معنى الفوق والتعلى مرعية فى المعانى الشرعية ومصدا قاتها لان الامور الواجبة فى الذمة عالية لازمة له مرتفعة عنه كما يقال فلان علينا امير بنــاء على ان للامير علوا وارتفاعا وفى تحقيق المسائل المتفرعة كلام طويل فى المطولات ﴿ قوله الى لانتهاء الغايــة الخ فما دخلت هى عليه ينتهى به حكم الكلام وقد اشتهر انه يفيد معنى امتداد الحكم فى بعض الصور وقد يفيد معنى الاسقاط فى بعض الصور فاذا افاد امتداد الحكم لاتــدخل الغاية فى الحكم لانها ذكرت لنهاية المصرف واذا افاد الاسقاط تدخل الغاية فى حكم المغيا لانها ذكرت لاخراج ماوراء الغاية ولم يذكر لامتداد الحكم الى الغاية نظير امتداد الحكم اشتريت هذا المكان الى هذا الحائط لايدخل الحائط تحت البيع اذ ذكرها لمد حكم الشراء الى الحائط اذلواقتصر على قوله اشتريت هذا المكان لقصر حكم الشراء على المكان المشار اليه ونظير افادة الاسقاط هو البيع بشرط الخيار الى ثلثة ايام اذ اليوم الثالث داخل فى الخيار فاذا قال بعت منك على انى بالخيار بدون ذكر الى لافاد ثبوت الخيار فى جميع العمر فكان ذكر الغاية لاخراج ماورائها ولايخرج نفسها وفرع على افادة معنى الاسقاط دخول المرافق والكعب تحت حكم الغسل فى قوله تعالى الى المرافق فلولا الغاية لاستوعبت وظيفة الغسل بجميع البدن فكان ذكر الغاية فى الآية لاسقاط ماورائها وذهب المحققون الى ان كلمة الى لاتدل على دخول الغاية تحت حكم المغيا بل هو دائر مع الدليل فماذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى من التدقيق عين ما اختاره المحققون وانما الاختلاف فى العبارة ببيان دليل الدخول وعدمه فلله دره حيث دقق الكلام وحقق المقام ﴿ قوله فصل اسماء الظروف الخ وفى بعض النسخ اسماء الظروف اى من قسم حروف المعانى اسماء الظروف وهى مع وبعد وقبل وعند الحقها بحروف المعانى لمشابهتها بالحروف من حيث انها لا تفيد معانيها الا بالحاقها باسماء اخر كالحروف وهذا الاعتذار من صاحب الكشف والمع التى هى اسم فى جميع الاحوال للمقارنة فلذلك وقعت تطليقتان فى قولك انت طالق واحدة مع واحدة اومعها واحدة دخل اولم يدخل اذ المقارنة تقتضى المعايرة اماقبل فلزمان المتقدم وبعد للمتأخر ففى قوله انت طالق واحدة قبل واحدة يقع واحدة لان الظرف نعت الواحدة المذكورة اولا والقبلية قائمة بالمتقدمة فكانت الواحدة الثانية باقية بلامحل بخلاف ما اذا قال واحدة

قبلها واحدة اذ القبلية قائمة بالمتأخرة لا بالمتقدمة لان المرفوع فاعل او مبتداء ذ قول وقبل للتقديم المراد من التقديم ههنا كون الشيء مقدما ماخوذ من قدم بمعنى تقدم او مبنى للمفعول وعن ابيوسف رحمه الله انه يقع ثنتان فى المدخول بها فى الوجوه كلها فيرد عليه قوله تعالى لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي فتأمل تحقيقا ثم المراد من الصفة المذكورة فى الشرح الصفة المعنوية لا النحوية ❁ قوله وبعد على انعكاس الخ اى حكم كلمة بعد فى الطلاق ضد كلمة قبل فى الصورتين بخلاف الاقرار ❁ قوله فقوله لفلان عندى الى يكون وديعة الخ تفريع على قوله وعند للحضرة وذلك لان الحضرة تدل على الحفظ دون اللزوم ❁ قوله كلمات الشرط الخ قد يطلق على الامر المنتظر ومتوقع الوجود فى المستقبل علق به الاثبات او النفى وهو الشرط اللفظى وقد يطلق على ما هو الخارج يتوقف عليه وجود الشيء ويتقدم عليه وينتفى عند انتفائه وهو الشرط العقلى والمراد ههنا المعنى الاول اى فعل منتظر الوجود فى المستقبل وهو على خطر الوجود اى متردد بين ان يوجد وبين ان لا يوجد وعبارة الامام فخر الاسلام هكذا ومن ذلك حروف الشرط وهى ان واذا واذا ما ومتى ومتى ما وكلما ومن وما اى من باب حروف المعانى حروف الشرط اى كلمات الشرط او الفاظ الشرط وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها كلمة ان وهو حرف وهو الاصل فى هذا الباب وهذا اعتذار الكشف وبيان التسامح والتغليب فى عبارة الشيخ واما عبارة المصنف رحمه الله اعنى كلمات الشرط فلا تحتاج الى الاعتذار اذ كلمات الشرط بعضها حروف وبعضها ظروف اى عامة منهما مناسب ايراد مباحثها بعدها ❁ قوله وكيف سؤال عن الحال الخ اى للاستفهام عن الاحوال كالصحة والسقم والشبوبة والكهولة والمراد بالاصالة صحة تعلق الكيفية بصدر الكلام يعنى اذا كان المقام مما يصح ان يقع فيه السؤال عن الاحوال لا تكون كلمة كيف لغوا والا فالطلاق له كيفية فيصح السؤال عن حاله بان يقال ارجعى ام باين بخلاف العتق اذ لا كيفية له فلا

قوله لان الحضرت تدل على الحفظ الخ سواء كانت تلك الحضرت مستغنى عن عندى كتاب الهداية او معنوية عو عندى علوم وفرع على عبو مهامهم العندية فاذا حملت على الوديعة عمل براءتها منه ه

قوله وهى ان الخ قالوا معنى كلمة ان ربط احدى الجملتين بالاخرى على ان تكون الاولى شرطا والثانية جزاء يتعلق وقوعها بوقوع الاولى كتعلق الاكرام بالاتيان فى قولنا ان تاتنى (كرمانى) (منه)

يمكن ايقاع الاصل ثم تفويض الكيفية اليه العدم الكيفية بعد الوقوع ﴿ قوله بعدهما ما لا يقبل الاشارة بحاله واصله سواء الحرا ي مالا يكون من المحسوسات فحاله واصله سواء فاذا تعلق الوصف تعلق الاصل ﴾ قوله ﴿ الظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض واعترض عليه العلامة بوجوه اربعة حاصل الاول انه لا وجه للتخصيص بما ليس بمحسوس وجوابه ان العرض اذا كان محسوسا علم صفته بالحس فلا وجه لانكاره وحاصل الثاني ان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم ان يكون عرضا وجوابه ان حاصل تقرير المصنف رحمه الله ان الطلاق عرض لا يقبل الاشارة الحسية وكل عرض كذلك فحاله واصله سواء وبهذا تبين لك اندفاع النزاع في كلية الكبرى ايضا وحاصل الثالث انه لما ثبت عدم انفكاك احدهما عن الآخر لزم من تعلق احدهما بالمشية تعلق الآخر بها فلا يدخل لامتناع قيام العرض بالعرض في ذلك وجوابه ان العرض بيان جهة امتناع الانفكاك حتى لو صح قيام احدهما بالآخر لم يمتنع الانفكاك بل يجوز ان يكون المحل اسبق وبهذا تبين ضعف ما قيل انهما متقارنان ومتساويان في الوجود فلا يمكن ان يقع الطلاق ثم تبقى الكيفية مفوضة اليها فيلزم من تفويض الكيفية تفويض الطلاق بالضرورة على انا نقول ليس الكلام في مطلق الكيفية بل هو في الكيفية المخصوصة من كونه رجعيا او بائنا ومقارنة الكيفية الخاصة في محل المنع وحاصل وجه الامام الاعظم رحمه الله ان ايقاع الطلاق بكيفية معينة شرعا عند الطلاق وهي كونه رجعيا وبكيفية مبهمة من حيث التركيب وهي الكيفية المتعلقة بالمشية ولا يلزم من تفويض الكيفية المبهمة اي هذه الكيفية او تلك الكيفية على طريق البدلية تفويض جميع الكيفيات بالمشية عموما واجتماعا بل بدلا فقط ولا شك ان الكيفية التي تعلقت بها المشية بالفعل لا يجب ان تكون مقارنة للطلاق لجواز وجوده بكيفية اخرى قبل تحققه بتلك الكيفية ولهما وجه حسن وهو الاستدلال بمقارنة الحال للعامل وله جواب احسن منه وهو ان التأخر من جهة التعيين لا يقتضي المقارنة من جهة الابهام وملخص الكلام ان وقوع اصل الطلاق عند وقوع الكيفية مضاف الى كلام الزوج عند الامام الاعظم رحمه الله وبه يتضح معنى كلام الهداية والتفويض في وصفه يستدعي وجود اصله ووجود الطلاق بوقوعه انتهى ومضاف الى كلامها عندهما فيما فقد اعتبرا مقارنة مطلق الكيفية لوجوده وبه اتضح معنى قول صاحب الهداية لا بد من تعليق اصل الطلاق بمشيتها ليكون لها مشية في جميع الاحوال اعني قبل الدخول وبعده انتهى ولا يخفى ان ملاحظة الاصل اقوى من ملاحظة الوصف فالاضافة الى الزوج اولى كما لا يخفى هكذا ينبغي ان يفهم واما الفاقد وقد وقع ههنا في بعض كتابة مسامحات ما

مال

قال اوّلا قوله واظن ان هذا ليس بشىء فان قيام العرض بالعرض لاتعلق له بالامور الدينية وغيرهما ان هذا الناقد غافل عن كلام صدر الشريعة وقد عرفت ان الغرض بيان جهة امتناع الانفكاك حتى لو صح قيام احدهما بالآخر لم يمتنع الانفكاك بل يجوز ان يكون المحل اسبق وجعل مسئلة قيام العرض وجها عقليا دالا على امتناع الانفكاك كما ذهب اليه صدر الشريعة لايستلزم عد تلك المسئلة من الامور الدينية كما ظن به الناقد ظن السوء وقال ثانيا والمسئلة دلت على وجود الطبايع اقول بين ما نحن فيه وبين مسئلة الطبايع بون بعيد فالدلالة التى قال بها الناقد ههنا مثل دلالته فى مسئلة امتناع اعادة المعدوم من الاغلاط الواضحة وانظر الى كلام صاحب الهداية ولابى حنيفة رحمه الله ان كلمة كيف للاستيصاف اى الطلب الصفة يقال كيف اصبحت والتفويض فى وصفه يستدعى وجود اصله ووجود الطلاق بوقوعه وقالا تفويض الطلاق على اى صفة شاءت يستدعى تعليق اصل الطلاق بمشيتها لها المشية فى جميع الاحوال فحاصل كلام الامام الاعظم رحمه الله على ما افاده صاحب الهداية ان الزوج انما اقام امرأته مقام نفسه فى اثبات الوصف لا فى اثبات ايقاع اصل الطلاق وحاصل كلام الامامين ان ما لايقبل الاشارة الحسية مثل التصرفات الشرعية من الطلاق وغيره فحاله ككونه رجعيا او بائنا واصله سواسية فلابد من اضافة اصل الطلاق الى مشية الزوجة لها المشية فى جميع الاحوال فحاصل المسئلة ان اصل الطلاق ووقوعه عند وقوع الكيفية مضاف الى الزوج عند الامام الاعظم رحمه الله وعندهما يضاف الى الزوجة فشتان بين تلك المسئلة وبين مسئلة الطبايع وهذا واضح غير خفى الا عند امثاله من الطائفة الناسخة الذين لم يتأملوا فيها نقله ويعتقدون صحته مع ان العيان والبرهان قد شهد بفساده ولم يقل احد من الائمة بوقوع الطلاق معزولة عن الكيفية ومن ههنا ينقدح لك انه لايتم امر النقل الا بالعقل وبالعكس اذ العقل الصرف الصافى لايهتدى الى الامور المنقولة بفضل الانسان فضلا عن العقل العمى والنقل الصرف وان كان فى الامور المأثورة يوصله الى الطغيان والدليل على غباوته مؤاخذاته على الاطلاق واما ههنا فانظر الى قوله اولا قوله واظن هذا ليس بشىء فان امتناع قيام العرض بالعرض لاتعلق له ثم انظر الى قوله قوله على امتناع قيام العرض آه لما كان الكلام فى التصرفات التى هى اعراض غير مخصوصة لايرد انه لاوجه لتخصيصه بالبعض بخصوص ما علم انه لايشبه كلام العاقل لوجوه الاوّل انه تفريق مناط الحاشية والثانى انه قد الغى كلمة لما عالية عن الجواب والجزاء وظن ان قوله لايرد انه لاوجه جواب لما مع ان قوله لايرد انه

لا وجه لا بد من ان يكون تعريضا على جواب لنا وامثاله كثيرة فى مؤلفاته الا ان امثاله غافلة والثالث انه اقرار بالنقيضين والرابع انه قد ارتكب الى انواع العقلة حيا ونقله عن العلامة تارة وفيما نقله عن الفاضل الجلبى تارة كيف اتفق كما هو دأبه ❁ قوله التقسيم الثالث فى ظهور المعنى وخفائه الخ هذا التقسيم الثالث من الكتاب فى وجوه البيان يتعلق بالمركبات وذكر الاقسام باعتبار التعارض والتقابل والجمهور ذهبوا الى ان الظاهر اعم من النص ثم الوضوح اخص من الظهور والظاهر من عبارة المتن هو التباين ❁ قوله اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا فالظاهر اسم لكل كلام ظهر المراد منه للسامع بنفس السماع سواء كان مسوقا او غير مسوق وقولنا بنفس السماع احتراز عما يقابله وهو الخفى اذ المراد انما يظهر فيه بالتامل بعد الطلب لا بنفس السماع والنص ما سيق الكلام لاجله قدم الظاهر لانه اصل من حيث انه غير مفتقر الى ما ذكر من الاقسام اذ المحكم لا وجود له بدون المفسر وهو موقوف على النص وهو موقوف على الظاهر فقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا ظاهر فى حل البيع وحرمة الربا لانه ظهر المراد للسامع بنفس السماع بدون التأمل ونص فى التفرقة بينهما لانها لم يفهم من ظاهر الكلام بل افهامها انما هو من سياق الكلام وسوقه وليس له لفظ يعلم هو به ولكنه يعلم بالقرينة التى تدل على ان مراده وقصده ذلك المعنى بالسوق وبنفس الصيغة فيزداد وضوحا على الظاهر بالسوق ❁ قوله ❁ وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ظاهر فى الحل نص فى العدد الخ استدل النواب فى تفسيره فتح على جواز ما فوق الاربع من النساء بهذه الآية حيث قال استدل بالآية على تحريم ما زاد على الاربع وبينوا ذلك بانه خطاب لجميع الامة دون كل نا كح له ان يختار ما اراد من هذا العدد كما يقال للجماعة اقتسموا هذا المال وهو الف درهم او هذا المال الذى فى البدرة درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة وهذا مسلم اذا كان المقسوم قد ذكرت جملته او عين مكانه اما لو كان مطلقا كما يقال اقتسموا الدراهم ويراد به ما كسبوه فليس المعنى هكذا اقول امثال هذه الخيالات الفاسدة من النواب كثيرة فى تفسيره وسائر مؤلفاته مردودة بما حققناه فى الحاوى على تفسير القاضى كانوا فى الجاهلية يتزوجون ما شاؤوا من غير عدد فشأن نزولها ناطقة بانها سيقت لبيان العدد لا لبيان نفس الحل (روى ان قيس بن الحارث كان تحته ثمان نسوة فى الجاهلية فلما نزلت هذه الآية قال له رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم طلق اربعا وامسك اربعا وهذا يدل على ان الآية ناطقة بحرمة ما فوق الاربع ونص فى بيان العدد اى سيقت لقصر الاعداد الجائزة على الاربع وبه قد حكم شان النزول وايضا ان الوجوب المستفاد من الامر

ليس بمراد اذ النكاح مباح فيجب صرف الوجوب الى قيد بعده وهو مثنى وثلاث ورباع فكان غير هذه المعدودات حراما بالنص اما ايراد الالفاظ الدالة على التكرار فالسر فيه انه خطاب الجميع فلابد من تقسيم الاعداد بمقابله وايضا ان الاعداد قد وقعت حالا فالمراد اباحة نكاح ما طاب من النساء حال كونهن مثنى وثلث ورباع فكانت قيدا في العامل وهو الاحلال المستفاد من قوله تعالى فانكحوا فظهر ان الاية ما سيقت الا لبيان العدد لا لبيان نفس الاباحة على انها قد عرفت قبل نزول هذه الاية ولو سلم سوقها لبيان الحل والاباحة المقيدة بالعدد فذكر الاباحة مقيدة بالعدد يدل على قصر الاباحة على الاعداد المنصوصة في الاية المسوقة لبيان العدد كما هو نص عبارة التنقيح ردا على الوهابية وغيرها من الفرق الضالة ثم ههنا مناقشات اوردها المصنف رحمه الله على نظير المفسر والمحكم ردا على القوم احدها ان قبول النسخ وعدمه انما يكون بحسب اللفظ فعلى هذا يكون كل منهما مفسرا وثانيها ان يكون ذلك بحسب محل الكلام وثالثها ان يكون اعم منهما واما بحسب محل الكلام واللفظ جميعا فظاهر الانتفاء وغير خفي ان هذه المناقشة مبنية على ترجيح تباين الاقسام اذ من المعلوم ان مثال الاخص مثال الاعم وفي كشف الاسرار ليس ازدياد النص على الظاهر بمجرد السوق بل بان يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر بقرينة قطعية تنضم اليه سباق او سياق تدل على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق ومنهم من قال واما النص ما يزداد بيانا بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم ليس في اللفظ ما يوجب ذلك فيكون النص ظاهرا بصيغة الخطاب نصا باعتبار القرينة التي كان السياق لاجلها الا ترى ان قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم اي ما حل لكم لما سيق لبيان العدد علم الاطلاق واباحة النكاح بنفس السماع فصار ذلك ظاهرا في حق الاطلاق ونصا في بيان العدد على انه تعالى بدأ باول العدد وهو مثنى ثم بما يليه وهو رباع ثم ختم بقوله فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فتلك القرائن تدل على ان قصد الشارع سبحانه من السوق قصر الاباحة على الاعداد المنصوصة ردا على تعامل الجاهلية وكذا قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة سواء كانت كلمة ما شرطية او موصولة او بمعنى ما دام او مصدرية مع معنى الزمان تقديره في زمان ترك مسهن نص في بيان حكم من لم يسم لها المهر وظاهر في ان ولاية الطلاق للزوج قد علم بمجرد سماع اسناد الطلاق اليه وفيه اشارة الى صحة النكاح بدون ذكر المهر يعني ان صحة اسناد الطلاق اليهم في لم يسم لهن المهر يشير الى صحة النكاح لان الطلاق رفع القيد وهو لا يتصور بدون النكاح الصحيح وكذا قوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم اشربوا من ابوال الابل والبانها ورد في قوم اتوا المدينة فاصفرت الوانهم نص في بيان سبب الشفاء اذ الكلام قد سيق لاجله ظاهر في اباحة شرب البول وقوله صلى الله تعالى عليه وآله وسلم

استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه نص فى وجوب الاحتراز عنه اذ الكلام قد سيق لاجله بشهادة لحوق العذاب لمن لا يحترز فيترجح النص على الظاهر فلا يجوز شرب البول اصلا وكذا قوله عليه السلام ما سقته السماء ففيه العشر نص فى وجوب العشر لان سوقه لاجله بدون الفصل بين القليل والكثير وقوله عليه السلام ليس فى الخضروات صدقة مأول اذ الصدقة تحتمل وجوها والزكوة غير منتفى بالاجماع اذ الخضروات لو كانت للتجارة يجب فيها الزكوة فكان المراد من النفى نفى العشر فكان الحديث الثانى مأولا والنص راجح على المأول بناء على انه لا مدخل للرأى فى النص بخلاف المأول فيترجح الحديث الاول على الثانى واما المفسر فهو ما ظهر المراد من اللفظ ببيان قاطع من قبل المتكلم بحيث لا يبقى فيه احتمال التأويل والتخصيص وقد يكون من جميع الوجوه وقد يكون من وجه دون وجه سواء كان بطريق واحد او بطرق مختلفة فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون يصلح ان يكون نظيرا للاقسام الاربعة فسجد الملائكة ظاهر فى سجودهم وقوله كلهم ازداد وضوحا على الاول فصار نصا وقوله اجمعون انقطع الاحتمال فصار مفسرا وهو اخبار لا يقبل النسخ فصار محكما ماخوذ من قولهم بناء محكم اذا وقع الامن من انتقاضه وفى الاصطلاح ما ازداد قوة على المفسر بحيث لا يجوز خلافه اصلا ولا يقبل النسخ مثاله ان الله بكل شىء عليم وغيره من محكمات الكتاب ومنهم من قال المحكم ما لا يحتمل الا وجها واحدا فعلى هذا لا يشترط كونه غير قابل للنسخ والاصح ما فى الشرح ثم لهذه الاربعة اربعة اخرى تقابلها فضد الظاهر هو الخفى اذ نفس الظهور يقابل نفس الخفاء وضد النص هو المشكل الذى فيه زيادة الخفاء على الخفى والنص فيه زيادة الظهور على الظاهر وضد المفسر المجمل وضد المحكم هو المتشابه اذ المحكم فيه زيادة قوة على المفسر وفى المتشابه زيادة الخفاء ونهايته اذ لا طريق اليه فقوله واذا اخفى شروع الى بيان المتقابلات التى هى من وجوه البيان فالخفى ما خفى المراد منه بعارض لا من حيث الصيغة وربما يقال لما كان الظهور فى الظاهر فى نفس الصيغة ينبغى ان يكون الخفاء فيه فى نفس الصيغة ايضا تحقيقا للمقابلة فليتأمل حتى يندفع ﴿ قوله وهذا اعظمها بلوى وانما جدوى الخ وغير خفى عند كل تقى وزكى ان انزال المجملات والمشكلات والمتشابهات مما من الله تعالى على عباده اذ فيه ابتلاء لاذهان واظهار مراتب الرجال والعباد ورفع بعضهم فوق بعض وهى ثم جعله المصنف رحمه الله من العلل الباعثة فى مقام الحمد حيث قال فى صدر المتن بنى على اربعة اركان قصر الاحكام واحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات فى خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين وفى كشف الاسرار شرح البزدوى لو كان الكل ظاهرا جليا لبطل معنى الامتحان وبذل الثواب بالجهد فى الطلب ولو كان الكل خفيا لم يعلم شىء حقيقة فجعل بعضها جليا ظاهرا وبعضها خفيا ليتوسل بالجلى الى معرفة الخفى بالاجتهاد واتعاب النفس واعمال الفكر فيتبين المجد من

المقصر والمجتهد من المفرط فيكون ثوابهم بقدر اجتهادهم ومراتبهم على قدر علومهم فيظهر فضيلة الراسخين فى العلم لحاجة الناس الى الرجوع اليهم والاقتداء بهم ولولا ذلك لاستوت الاقدام ولم يتميز الخاص من العام ولذهب التفاوت بين الناس ولا يزال الناس بخير ما تفاوتوا فاذا استووا هلكوا وقال الله تعالى ورفع بعضهم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتيكم ووجه آخر انه تعالى ابتلى عباده بضروب من العبادات بعضها على كل البدن كالصلوة ونحوها وبعضها متفرق على الاعضاء بحسب ما يليق بكل عضو اقداما وامتناعا والقلب اشرف الاعضاء فابتلاه بانزال الخفى والمشكل والمتشابه ليتعب بالتفكر فيما سوى المتشابه فيعرفه على موافقة لظاهر الجلى ويمتنع عن التفكر فى المتشابه معتقدا حقيته فيكون ذلك عبادة منه كعبادات سائر الاعضاء بالاقدام والامتناع وذكر فى عين المعانى الحكمة فى انزال المتشابه ابتلاء العقل لان فى تكليف الاحكام ابتلاء العاقل وله من اتهم معانيها وحكمها مفزع الى العقل فلو لم يبتل العقل الذى هو اشرف الخلائق لاستمر العالم فى ابهة العلم على المرودة وما استأنس الى التذلل لعز العبودية والحكيم اذا صنف كتابا ربما اجمل فيه اجمالا وابهم فيها ابهم منه اشكالا ليكون موضع جثوة التلميذ لاستاده انقيادا فلا يحرم باستعانته برأيه هداية منه وارشادا فالمتشابه هو موضع جثوة العقول لباريها استسلاما واعترافا بقصورها والتزاما قوله وهذا اعظم الوجهين بلوى اى الوقف عن الطلب اعظم ابتلاء من الامعان فى الطلب لان العقل جبل على صفة يتأمل فى غوامض الاشياء ليقف على حقايقها فكان منعه عن ذلك اشد عليه من حمله على تحصيل ما يميل اليه كما ان الابتلاء بالترك فى سائر الجوارح اشد من الابتلاء بالعمل لان النفس مائلة الى الشهوات فكان امتناعها عنها اشق عليها من الاقدام على العمل ولهذا كان ثوابه اجزل كما اشار اليه النبى صلى الله تعالى عليه وآله وسلم بقوله لترك ذرة مما نهى الله افضل من عبادة الثقلين ولهذا اختص به الراسخون فى العلم لان ابتلاء الرجل على قدر دينه قال عليه السلام ان اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل واعمها نفعا اى فى الدنيا بالامن من الوقوع فى الزيغ والزلل بسبب الاتباع وجدوى اى فى الآخرة بكثرة الثواب لانه لما كان اعظم ابتلاء كان الصبر فيه اشد فيكون الثواب فيه اكثر وبلوى وجدوى كلاهما بلا تنوين كدعوى ثم الخلف مع كون هذه الطريقة اسلم واعم نفعا عدلوا عنها واشتغلوا بتأويل المتشابه لظهور اهل البدع والاهواء بعد انقراض زمان السلف وتمسكهم بالمتشابهات فى اثبات مذاهبهم الباطلة فاضطر الخلف الى الزامهم وابطال دلائلهم فاحتاجوا الى التأويل ولهذا قيل طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف احكم انتهى فمن تأمل فيما افاده يعلم يقينا ان الطريقة التى هى طريق سلفنا وخلفنا

فى تعليم العلوم وفى اسلوب التاليفات القديمة هى طريق القرآن لانه طريق الانقياد وطريق التذلل والانكسار وطريق نيل الثواب وطريق رفع الدرجات وطريق الامتياز بين الخاص والعام على انه طريق فيه امتلاء الاذهان بانواع المطالعة وصرف الافكار واشراد بالامتلاء امتلاء الذهن والقلب الذى هو اشرف الاعضاء فالحيصه انه طريق عبادة القلب ايضا وطريق القاء النفس فى درجة العجز وطريق منع العلم فى علم الله تعالى بخلاف طريق ارباب الاصول الجديدة اذ هو طريق الاستغناء وطريق استواء الاقدام الذى يفضى الى الهلاكة والجهالة والى سد باب التحصيل كما لا يخفى ﴿ قوله مسئلة قيل الدليل اللفظى لا يفيد اليقين لانه مبنى على نقل اللغة الخ ولا يخفى ان اكثر الاحكام الشرعية مبنى على الادلة القطعية فلا بد من التعرض لنفى هذا المذهب وهو ان الدليل اللفظى لا يفيد اليقين وقد يراد بالمسئلة نفس الحكم سواء كان بديهيا او نظريا وقد يحمل على القضية التى يستدل او يطلب بالدليل وايا ما كان ان مناقشة العلامة فى التعبير عن هذا الحكم بالمسئلة ليست كما ينبغى اذ ليس مراد المصنف رحمه الله بها انها من المسائل المقصودة فى الفن وحاصل الدليل كل دليل لفظى مبنى على الامور الظنية فكل مبنى على امور ظنية ظنى وحاصل الجواب الحل والمعارضة والنقض اما الحل فتقريره ان اريد ان جميع الموجودات ظنى فهو فى محل المنع اذ بعضها متواترات وبعضها مشهورات فيفيد الدليل علم اليقين او علم الطمانينة وان اريد ان جميع العدميات ظنى وغير خفى انه لا يفيد الا البناء على الشروط المظنونة وذلك البناء لا ينافى حصول العلم القطعى بالمعنى الاعم المراد ههنا كما صرح بقوله واعلم الخ فكلية الكبرى ممنوعة واما توجيه المعارضة فهو ان دليلكم وان دل على ما ادعيتم لكن عندنا ما يناقضه وهو انه لو ثبت ما ادعيتم يلزم عدم القطع فى المتواترات والتالى كما ترى باطل بالضرورة بيان الملازمة ان كل خبر متواتر دليل لفظى وكل دليل لفظى لا يفيد القطع على ما اعترفتم واما توجيه النقض الاجمالى فهو ان دليلكم لا يتم بجميع مقدماته لان كل متواتر لكونه دليلا لفظيا مبنى على امور ظنية وكل مبنى على امور ظنية ظنى ومنشاء الغلط عدم الفرق بين الاصل والشرط وعدم المانع شرط ليس باصل والفرق بين الكل الافرادى والمجموعى غير مفيد هكذا ينبغى ان يفهم واما القول المجرد بان ذلك الجواب كان قد سنح لى فى سالف الزمان ولم استفده من احد ولكن عثرت الآن انه قد سبقنى اليه غير واحد من الفضلاء المصنفين خونمس الحل والمعارضة والنقض التى هى ملخص كلام المصنف رحمه الله فليس بمفيد شيئا ولو سكت لكان احسن ﴿ قوله التقسيم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى الخ ﴾ اقول هذا شروع الى بيان وجوه الوقوف

على

على المراد انتقال الذهن من اللفظ الى عين ما وضع له او الى جزئه او لازمه فتأمل عبارة ان سيق الكلام له وعلى اللازم المتقدم اقتضاء وعلى الحكم في شيء يوجد في ذلك معنى يفهم كل من هو عالم بالوضع ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة واما اشارة النص فهي ما ثبت بنظم النص من غير زيادة وهو غير ظاهر من كل وجه والكلام غير مسوق لاجله اي لاجل الحكم الذي ثبت بنظم النص وقولنا بنظم النص احتراز عن الدلالة لانها ثابتة بمعنى النص وقولنا من غير زيادة احتراز عن المقتضى كما لا يخفى وقولنا وهو غير ظاهر احتراز عن الظاهر اذ لا فرق بين الاشارة والظاهر من حيث عدم مسوقية الكلام لهما وافتراقهما من حيث ان الاشارة قد تقع خفية فيحتاج الى التامل بخلاف الظاهر فانه كاسمه غير خفي عند احد وقد يفسر الدلالة بالجمع بين المنصوص وغير المنصوص بالعلة المشتركة بينهما وتلك العلة هي المعنى اللغوي وعامة الاصوليين سموها فحوى الخطاب على ان فحوى الكتاب معناه والفرق بين عبارة النص وبين الثابت بها وبين المقتضى وبين الثابت به ظاهر لان ما اثبت الحكم بصيغته من غير سوق الكلام له فهو اشارة النص والحكم الثابت به ثابت باشارة النص وما اثبت الحكم بالمعنى اللغوي فقط دون الصيغة فهو دلالة النص والحكم الثابت به ثابت بدلالة النص وما اثبت الحكم بالامر الزائد الثابت بالضرورة الشرعية او العقلية فهو مقتضى النص والحكم الثابت به ثابت بمقتضى النص وههنا اشكال اورده العلامة في التلويح وهو ان الجزم بان الدلالة الوضعية اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من عالم بالوضع فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع وجوابه ان ههنا امرين فهم الخارج من اللفظ وكون الخارج لازما للمسمى اذ قد يفهم الخارج ويتردد في كونه لازما واللزوم الكلي ليس بمراد ههنا وعدم العلم باللزوم او عدم العلم بكونه عالما به لا يقدح والتفرقة بين الذي قد يحصل باللزوم وبين الذي قد يحصل بالاتفاق قد تكون غامضة والثابت بالاشارة انما يعلم بالتأمل في المعاني وبه يتم امر البلاغة ويظهر الاعجاز فالاشارة كالطبيعة الخامسة دلالة رابعة ﴿ قوله فانه لا يفهمه الا المجتهد الخ اي المعنى القياسي والعلة المشتركة فيما بين المقيس والمقيس عليه لا يفهمه الا المجتهد فاصل الفرق ان دلالة النص ما علم علته للحكم المنصوص عليه لغة والمعنى القياسي ما فهم اجتهادا واستنباطا وايضا طريق الايصال في دلالة النص قطعي على ان مداره على العلة المقطوعة اذ العالم باوضاع اللغة يفهم باول السماع ان تحريم التافيف وتعدي حكمه وهي الحرمة لدفع الاذى عن الوالدين وتلك العلة مقطوعة الوجود في الشتم والضرب بل في استخدامهما بسبب الاجارة والحبس بسبب الدين فقلنا بتحريم هذه الامور قطعا فبالدلالة يحصل الحكم القطعي بخلاف القياس لان طريق الايصال فيه ظني كما لا يخفى على من تتبع القياسات المستخرجة

مالاجتهاد اذ قبر حقى انها مبنية على المعانى الاجتهادية والعلل المظنونة فبالقياس يحصل الحكم الظنى وفيه نظر وله جواب بحمل القياس على القياس بالعلة المستنبطة دون العلة المنصوصة وذلك لان دلالة العلة المستنبطة ظنية والقياس بتلك العلة كاشف عن هذه الدلالة سواء كانت العلة الموجودة والحكم الموجود فى جانب الفرع مثل الموجود فى جانب الاصل كما هو المشهور او عينها كما هو التحقيق على ان المحمول فى مرتبة الاطلاق اى ملحوظ لابشرط الشىء فى العلة والحكم المنوط بها وذلك المناط هو مناط الفرق بين الدلالة والقياس ويتم الكلام فى باب القياس ﴿ قوله وعند عامة علمائنا لايحتملهما اصلا لان المصدر اسم اى الامر المطلق لايحتمل العموم والتكرار عند عامة علماء الحنفية لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقى او مجموع الافراد وهما شك مشهور اورده العلامة المحقق والنحرير المدقق فى شرحه وهو ان اريد انه موضوع للفرد من حيث انه فرد فهو ممنوع بل هو موضوع للطبيعة مع قطع النظر عن الوحدة والكثرة وان اريد ان لفظه فرد فهو مسلم لكن هذا لاينافى اعتبار العموم وجوابه باختيار الشق الثانى وليس فى الكلام مايدل على ادعاء التنافى بين الافراد والعموم بل نقول الاصل اعتبار الفردية وكون العموم بمعنى الكلى الافرادى لايقدح بل هذا لنا لاعلينا ﴿ قوله وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لايراد به كل الافراد اجماعا بل يراد الواحد اما مجرور معطوف على قوله طلقى نفسك فيكون تفريعا على البحث السابق على ما هو وهم العلامة او مرفوع فيراد به نفى المذهب المخالف فالمعنى لو افاد الامر المطلق العموم والعدد لزم انعقاد الاجماع على خلاف آية السرقة ضرورة ان الاجماع قد انعقد على ارادة القطع الواحد ومن المعلوم ان الاجماع لاينعقد مخالفا على موجب النص تعالى هذا اى على مختار صدر الشريعة قوله تعالى واسجدوا انما يوجب اصل السجدة واما السجدتان فوجوبهما بالسنة وبالاجماع واما الحكمة فى السجدتين فاربع نكت بل خمسة النكتة الاولى ان السجدة اشارة الى اختصاص الازلية بالله تعالى والثانية اشارة الى اختصاص الابدية به تعالى ايضا والارتفاع والجلسة بينهما اشارة الى ان الدنيا وجميع ما فى هذا العالم ليس بازلى وليس بابدى بل حادث بينهما اى بين الازل والابد وذلك لانك تعرف بازليته تعالى انه هو الاول لا اول قبله فتسجد له سبحانه وتعالى وتعرف بابديته تعالى انه هو الآخر لا آخر بعده فتسجد له سبحانه ثانيا النكتة الثانية ان السجدة الاولى اشارة الى فناء الدنيا و الثانية الى فناء الآخرة عند ظهور نور جلاله سبحانه وتعالى النكتة الثالثة ان السجدة الاولى فناء الكل فى نفسها والسجدة الثانية بقاء الكل بابقاء الله تعالى اى الفناء فى الفناء النكتة الرابعة ان السجدة الاولى تدل على انقياد عالم الشهادة لقدرة الله تعالى والثانية

تدل على انقياد عالم الارواح لله تعالى ويدل على هذه النكتة قوله تعالى الاله الخلق والامر النكتة الخامسة السجدة الاولى سجدة الشكر لما منه سبحانه وتعالى من الايمان والتصديق بوجوب وجوده وصفاته والثانية سجدة العجز والخوف مما لم يحصل له من حقوق جلاله كذا في تفسير الكبير للامام فخر الدين الرازي مع الايضاح وقد يقال انها من الاحكام التعبدية غير معقولة المعاني واليه صاحب الدر المختار حيث قال وتكرارها تعبد ثابت بالسنة واما قول الفاضل القهستاني اي السجدتان فان اسم الجنس يدل على العدد عند ائمة العربية الا انه ملاى ماعليه علماؤنا كما في الاصول فمنظور فيه اما اولا فلان منطوق هذا الكلام يدل على ان ائمة الفقهاء الكرام خالفوا ائمة العربية في هذه المسئلة وليس كذلك اذ ائمة العربية ربما يستشهدون على المطالب النحوية بقول الامام محمد والسجود بمعنى الوحدة الاعتبارية يشمل السجدتين اي سجود ركعة ركعة او سجود صلوة واحدة واما ثانيا فلان الظاهر من تفسيره ههنا ان يوافق تفسيره ماذكره صدر الشريعة في التوضيح فينبغي ان يقول ان السجود اسم فرد قد يراد به الواحد الحقيقي كما في قوله تعالى فاقطعوا ايديهما وقد يراد به الواحد الاعتباري وهو مجموع الثلثة كما في طلاق الحرة او مجموع الاثنين كما في طلاق الامة فلو قال في مقام التعليل فان السجود الواحد اي سجود صلوة من قبيل الطلاق الذي خوطب به الامة لكان موافقا لما حققه المصنف في التوضيح في بحث الاقتصار بلا غبار ويتضح حل ما اورده الفاضل ابو المكارم بلا اشكال ويتم مرام من رد عليه بلا كلام كذا حققناه في الحاوي فعلى هذا التحقيق نقول ربما يراد بالسجود السجدتان وغير خفي ان تلك الارادة صحيحة معقولة المعاني وتلك الارادة ليست باعتبار ان اسم الجنس يدل على العدد كما توهم به الفاضل القهستاني ولا باعتبار ان الامر يوجب التكرار كما قيل بل باعتبار ان السجود اسم فرد قد يراد به الواحد الحقيقي وقد يراد به الاعتباري وهو السجدتان اذ السجود الواحد اي سجود صلوة واحدة من قبيل طلاق خوطب به الامة وهو الاثنان وملخص الكلام لاشك ان الامر في قوله تعالى واسجدوا متضمن للمصدر المفرد وهو السجود يجوز ارادة الواحد في الامر باعتبار المصدر المفرد الذي في ضمنه لا باعتبار ان لا يحتمله او يوجبه فليتأمل ﴿ قوله فصل الاتيان بالمامور به نوعان اداء اي تسليم عين الثابت بالامر الخ قال الامام فخر الاسلام الاداء تسليم نفس الواجب بالامر واورد عليه اولا ان التسليم غير متصور في الافعال لانها اعراض غير باقية وثانيا ان الواجب وصف الذمة فلا يقبل التسليم وثالثا ان الاداء قد يطلق على الاتيان بالنوافل والتعريف المذكور لا يصدق عليه واشار المصنف رحمه الله الى دفع هذه الابحاث حيث قال هو تسليم عين الثابت بالامر اي عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلوة وايجادها وذلك اي ما علم ثبوته ليس عين الوصف

اشتغلت في الذمة فاندفع البحثان الآخران واما اندفاع الاول فلان المراد بالتسليم ههنا هو الاثبات والاخراج من العدم الى الوجود بشهادة عنوان الكلام على ان امثال هذه الاعراض اى الافعال لها حكم الجواهر الباقية قالوا الماهية يستحيل وجودها في الاعيان فلا يمكن اثباتها وايجادها في الخارج فالمطلوب بالامر هو الجزئي الحقيقي واليه ابن الحاجب وغيره والتحقيق ان المطلوب بالاوامر الآلهية الماهية المطلقة الموجودة في ضمن افرادها ويتصور اثباتها فيصح طلب ايجادها فقول العلامة المراد فاعلم ثبوته بالامر اشارة الى مختار الحنفية لان ما علم ثبوته بالامر هو الطبيعة المطلقة واما قولهم الديون تقضى بامثالها فالمراد انها تقضى بافراد مماثلة لها على انا نقول لو كان الجزئي الحقيقي مطلوبا كما ذهب اليه ابن الحاجب لكانت الاوامر الآلهية مجملة باسرها والتالي كما ترى وفيه نظر وله جواب ﴿ قوله ﴾

وقضاء اى تسليم مثل الواجب به الخ اى بالامر هكذا عبارة البزدوى قال صاحب الكشف ولم يذكر الشيخ مثل الواجب من عنده كما ذكر شمس الائمة فقال والقضاء اسقاط الواجب بمثل من عند المأمور هو حقه كذا ذكره القاضي الامام ايضا ولابد منه اذ لو لم يكن من عند المأمور لا يكون قضاء وان كان مثلا للواجب فان من صرف دراهم الغير الى دينه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لو صرف العصر الى الظهر او ظهر اليوم الى ظهر الامس بان نوى ان يكون هذا الظهر قضاء عن امس لا يصح وان كانت المماثلة اقوى لان ذلك ليس من عنده (اقول حاصل كلام الكشف انه لا بد في تعريف القضاء من ذكر قيد آخر ذكره السرخسي حيث قال هو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه ولا لانتقض التعريف بصرف دراهم الغير الى دينه وصرف العصر الى الظهر ولا يخفى انه التزام ما لم يلزم على ان كونه تسليم العين او تسليم المثل انما يعرف بالشرع فالمراد منه ما يعتبر في الشرع تسليما وبهذا تبين لك سقوط النقض بصورة الاعادة ايضا اذ على تقدير خلل الاول تسليم العين وعلى تقدير تكميل الاول ليس بتسليم العين ولا تسليم المثل ومنهم من ثلث القسمة فقال الاداء تسليم عين الواجب في وقته المقدر شرعا والقضاء تسليم مثل الواجب في غير وقته المقدر شرعا والاعادة اتيان مثل الاول على صفة الكمال بان وجب بصفة فاداه على وجه النقصان يجب عليه الاعادة وهي اتيان مثل الاول ذاتا مع صفة الكمال ﴿ قوله والقضاء يجب بسبب جديد عند البعض الخ اختلف المشايخ في القضاء بمثل معقول فمنهم من ذهب الى انه بالنص المقصود غير الامر الذي وجب به الاداء واليه العراقيون من اصحابنا ونص عبارة الكشف هكذا قوله واختلف المشايخ اى مشايخنا واللام بدل الاضافة يجب بنص مقصود اى بنص قصد به ايجاب القضاء ابتداء ام بالسبب الذي يجب به الاداء وهو الامر لان وجوب الاداء يضاف اليه لا الى السبب الذي يثبت نفس الوجوب وان شئت اثبت

السبب

السبب كما اوهمه الشيخ الا ان اضافة وجوب الاداء او وجوب القضاء الذى قد كان كلاسابقه تدل على ان المراد بالسبب ههنا هو الامر ومنهم من ذهب الى انه وجب بالامر الذى وجب به الاداء احتج الفريق الاول ان الفعل بعد الوقت لايكون مثلا للفعل الذى فى الوقت اذ قد فات فضيلة الوقت بحيث لايمكن تداركها او نقول لو وجب القضاء بالامر الاول لكان مقتضيا للقضاء وهذا الاقتضاء كما ترى قطعى الانتفاء فان قول القائل صم يوم الخميس لايقتضى صوم يوم الجمعة وعلى تقدير تسليم الاقتضاء يكون النص للتخيير فيكون اداء فلا يتحقق القضاء من احد بالتأخير قصدا فى نفس الامر وجوابه ان الواجب امران ايقاع اصل الفعل ومراعاة كونه فى الوقت الخاص فلا يلزم ارتفاع العصيان بالتأخير قصدا على ان وجوب مراعاة فضيلة الوقت يندرج فى الايقاع الاجمالى فتأمل ومختار عامة الفقهاء هو الثانى قال انه قد ثبت وجوب القضاء وشرعيته فى الصوم والصلوة بالنص وذلك معقول المعنى لان بقاء ما قدر عليه المكلف بسبب القدرة على مثل من عنده قربة وسقوط ما عجز عنه وهو فضيلة الوقت امر معقول المعنى فيكفى الايجاب الاول فى بقاء ما قدر عليه المكلف وهو اصل الصلاة او نقول المعلوم بالاستقراء من قواعد الشرع ان المستحق لايسقط عن المستحق عليه الا بالاداء او باسقاط من له الحق او بالعجز والكل لم يوجد اما عدم وجود الاداء فظاهر واما عدم الاسقاط فلانه لم يوجد صريحا ولا دلالة لانه لم يحدث الا خروج الوقت وهو بنفسه لايصلح مسقطا وانما يصلح خروج الوقت للاسقاط باعتبار العجز ولم يوجد العجز الا فى حق ادراك الفضيلة لان القدرة على اصل العبادة باقية على انه متصور الوجود منه حقيقة او حكما فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت فيبقى اصل العبادة الذى هو المقصود مضمونا عليه لقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بصرف المثل اليه كما فى حقوق العباد كذا فى الكشف مع الايضاح وههنا شبهة وهى ان الغاء اعتبار النص الجديد فى القضاء مع الاحتجاج بالنصين متدافعان متنافيان وايضا فقد كان بناء المختار على القياس والالحاق فيرجع الى النص الجديد هذا معنى قول العلامة فى التلويح هذا حجة عليكم لا لكم واما قوله لان القياس مظهر لا مثبت فى مقام الجواب فعجيب من مثله لانه ليس بدافع للاشكال بل هو تقرير لوروده كما لايخفى وغير خفى انه انما يتوجه لو فهم السبب من النص فى تحرير البحث وهو فى محل المنع

﴿ قوله ﴾ فان قيل وعلى هذا الاصل الخ معارضة على مختار العامة بما ذكره الامام محمد فى الجامع وتقريرها لو كان القضاء واجبا بالسبب الاول لجاز فى قول من قال لله على ان اعتكف شهر رمضان او قال هذا الشهر وهو رمضان قضاؤه فى رمضان من العام القابل اذا صام الشهر الاول ولم يعتكف وانتفاء اللازم على ما نص الامام محمد دليل يدل على انتفاء الملزوم وحاصل الجواب ان النذر بالاعتكاف يقتضى ايجاب اصله وذلك يوجب شرطه لان التزام المشروط

التزام الشرط والشروط تراعى وجودها ضمنا لا قصدا وقد حصل فى ضمن الصوم ههنا مع زيادة شرف الوقت فلما انفصل عن ذلك الوقت المعتبر فى النذر عاد الى الاصل لانه على ذلك التقدير اما ان يحكم عليه بمراعات شرف الوقت متأمرا الى اعلام القابل او يحكم بسقوطه اى بسقوط شرف الوقت والثانى احوط لان الحيوة الى العام القابل موهوم مشكوك وان احدهما سقوط النقصان والآخر سقوط الزيادة فاذا سقط استدراك ما ثبت بشرف الوقت واكتساب مثله لعجز كما فى الصوم والصلوة بعد خروج الوقت بقى الاعتكاف المذكور مضمونا فى الذمة باطلاق ما يوجب الاعتكاف وهو النذر السابق عن الوقت كالامر بالصلوة بعد خروج الوقت ولما صار النذر بالاعتكاف مطلقا بزوال لعارض وجب به الصوم المقصود كما لو كان ذلك النذر مطلقا ابتداء ﴿ قوله فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور ايضا بالطريق الاولى الخ تركيب توصيفى فى النسخ التى رأيناها كما هو المشهور ويحتمل الاضافة والبه العلامة وجعل تكثير العبادة وجها للاولوية اولى من الترجيح بالامرين على اصول الحنفية كما لا يخفى ﴿ قوله والاداء اما كامل الخ وعامة نسخ الاصول هكذا ثم الاداء نوعان كامل وهو الاتيان مع الوصف والوجه الذى شرع مثل اداء الصلوة فى وقتها بالجماعة والطواف مع الوضوء وقاصر وهو تسليم عين الواجب مع نقصان مثل اداء الصلوة بدون تعديل الاركان والطواف بدون الوضوء وكذا القضاء نوعان والمصنف رحمه الله قد اخذ بالحاصل فثلث القسمة فيهما فمجموع الاقسام تسعة وحاصل التقسيم ان الاداء اما احدهما او شبيه بالقضاء ﴿ قوله والمسبوق منفرد الخ دفع التوهم الوارد على الحصر المذكور باعتبار ان المسبوق قد ادرك بعض الصلوة دون البعض واما فعل اللاحق بعد فراغ الامام فهو اداء باعتبار صدور الفعل فى الوقت شبيه بالقضاء لانه ليس على الوجه الذى التزمه فله حكم المثل من حيث الوصف دون الذات والقضاء قد يكون باتيان عين ما امر به وقد يكون باتيان مثل ما امر به فاذا لم يكن السبب والوقت الذى للاداء واحدا بل يكون السبب الجزء الملاقى للفعل دون تمامه يكون القضاء باتيان عينه والا فباتيان مثله ثم المماثلة قد يكون باتحاد الافعال وقد تكون باتحاد الاقوال وقد تكون باحراز الفضيلة ﴿ قوله واما القضاء الخ المشهور فى نسخ الاصول اما القضاء فينقسم اولا الى قسمين قضاء محض وقضاء يشبه الاداء والاول ينقسم الى قسمين بمثل معقول اى تتعقل المماثلة بينهما وقضاء بمثل لا يتعقل المماثلة بينهما والمصنف رحمه الله قد ثلث القسمة ابتداء على وجه تدل على ان الاولين لا يشبهان الاداء على انه قصر المسافة مع الفائدة الجليلة وتلخيص الكلام والمرام ان كل ما لا يتعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص مقصود كالفدية للصوم مثل غير معقول وذلك فى حق الشيخ الفانى للعجز الدائم المستدام فالصوم هو وصف يكون وسيلة الى الجوع والفدية عين

هى

هى وسيلة الى الشبع وانها ثبتت بالنص وهو قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه الآية على
قول من قدر كلمة لا وقال الامام فخر الاسلام هذا النص مختصر بدلالة الاجماع فلا يمكن العمل
بظاهره وههنا اشكالان يشعر ظاهر كلام الجمهور بان احدهما معارضة على الادلة الواردة
فى الامثلة المشهورة على انها من القضاء بمثل غير معقول فحاصلها راجعة الى المناقشة
فى المثال ومن ثم اورده المصنف رحمه الله على طريق النقض على الاصل المذكور فحاصله
ان الفدية للصوم مثل غير معقول اتفاقا ومع ذلك اوجبنا الفدية فى الصلوة بلا نص فيها وكذا
الاراقة انما عرفت قربة فى الايام المعلومة غير معقول المعنى وحاصل الجواب ان ايجاب
الفدية فى الصلوة بطريق الاحتياط مع رجاء القبول لاحتمال التعليل بالعجز وفى الاضحية
لاحتمال ان يكون الاصل هو التصدق بالعين كما هو الاصل فى العبادات المالية فقوله وفى الاضحية
عطف على قوله فى الصلوة يعنى اوجبنا الفدية فى الصلوة وفى الاضحية ﴿ قوله كما اذا ادرك
الامام فى العيد راكعا كبر فى ركوعه الخ ﴾ مثال القضاء الذى يشبه الاداء وعبارة
الامام فخر الاسلام هكذا اما القضاء الذى بمعنى الاداء فمثل رجل ادرك الامام
فى العيد راكعا كبر فى ركوعه والتفصيل فى الكشف وهو رجل ادرك الامام فى الركوع
من صلوة العيد يأتى بتكبيرات العيد قائما ان كان يرجو ان يدرك الامام فى الركوع ليكون
فى القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ما سبق قبل فراغ الامام كيلا يفوت اصلا وان خاف
ان كبر تكبيرات العيد ان يرفع الامام رأسه فانه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع
وهو واجب ثم يكبر فى الركوع تكبيرات العيد ولا يرفع يديه لان الرفع سنة ووضع الكف على
الركبة سنة فلا يجوز الاشتغال بسنة فيها ترك سنة وفى رواية عن ابى يوسف رحمه الله لا يأتى
بها فى الركوع لانها قد فاتت عن موضعها وهو القيام كما ان الامام اذا نسى التكبيرات لا يأتى
بها فى الركوع ووجه ظاهر الرواية ان التكبيرات شرعت فى القيام المحض وشرع من جنسها
فيما لا شبه بالقيام وللركوع مشابهة بالقيام يحتمل ان يكون سائرها ملحقة بها لاتحاد الجنس
ويحتمل ان يكون مفارقة عنها فكل الاحتياط فى اتيانها فى الركوع دون رفع اليدين
على انه اداء وليس بقضاء فاذا كان الاتيان احتياطا لا يكون تعليلا ولا قياسا على شاكلة
الفدية فى الصلوة ﴿ واما القراءة والقنوت وتكبيرة الافتتاح فغير مشروعة فيما له شبه القيام
كذا فى الكشف مع الايضاح ﴾ قوله وحقوق العباد ايضا تنقسم الى هذا الوجه الخ
للامام فخر الاسلام ههنا نسختان وفى نسخة قالبية هكذا واما حقوق العباد فهى تنقسم على
هذا الوجه وفى نسخة وحقوق العباد تنقسم الى هذا الوجه كنسخة التنقيح وصاحب الكشف جعل
الوجه بمعنى الاقسام حيث قال قوله على هذا الوجه اى على الاداء او القضاء بقسميهما كل واحد

على الاقسام الثلثة كما فى حقوق العباد وفى هذا التقسيم نظر وله جواب اما الاداء الكامل فى حقوق العباد فهو كرد عين الحق فى الصور الاربع وفى الصرف والسلم اذ قد جعله الشرع عين الواجب وان كان الواجب فى الذمة مثل الموجود على رأى من فسر الاداء بتسليم عين الثابت نسبه الى مستحقه او على الاطلاق اذا حمل الاشتراك على الاشتراك اللفظى ويمكن تخصيص المرى والمعدود واما القاصر فهو كرد المغصوب والمبيع مشغولا بالجناية وفى الكشف ومن الاداء القاصر ايفاء بدل الصرف او رأس مال السلم اذا كان ذونا دانه قاصر باعتبار انه دون حقه فى الصفة وفى رواية يستحسن ان يرد مثل المقبوض لان حقه مراعى فى الصفة وبتعذر رعايتها استمهله من الاصل فيرد مثله احياء لحقه فى الوصف اذ تدارك الحق فى الوصف فائدة عظيمة

﴿ قوله والاداء الذى يشبه القضاء الخ هذا هو القسم الثالث من الاداء وعبارة الامام فخر الاسلام هكذا والاداء الذى فى معنى القضاء مثل ان يتزوج رجل امرأة على ابيها وهو عبد فاستحق وجبت قيمته ما لم يقض بقيمته حتى ملك الزوج الاب بوجه من الوجوه لزم تسليمه الى المرأة لانه عين حقها فى المسمى الا انه فى معنى القضاء لان تبدل الملك اوجب تبدلا فى العين حكما وكان هذا عين حقها فى المسمى وقال فى الكشف والدليل عليه ما فى المصابيح فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين يعنى ان اختلاف العين ثابت عنده بالدليل النقلى وهو حديث البريرة واثبته المصنف فى الشرح بالدليل النقلى وهو الحديث المذكور فى المصابيح وبالدليل العقلى ايضا وهو قوله ولان حكم الشرع على الشئ بالحل والحرمة الى قوله لان العين الذى تعلق به حكم الشرع هذا المجموع واعترض عليه العلامة فى التلويح بانه لم لا يجوز ان تكون العين المتصف بالحل والحرمة هو ذلك الشئ بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف والقيود لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة انتهى كلامه ﴿ اقول ان الحكم اذا كان بملاحظة تلك الصفة وتكون لتلك الصفة والذات مدخل فى تحقق الحكم يكون العين هذا المجموع شرعا وكونه مجموعا اعتباريا وكون المملوكية قيدا لا ينافى كونه جزأ بهذا الاعتبار والقيد جاز ان يعتبر مجموعا بحسب الاعتبار وان لم يكن مجموعا تحقيقا وحقيقة فيراد بالعين هذا المجموع الاعتبارى وغير خفى ان تبدل الوصف يوجب تبدل هذا المجموع وان لم يوجب تبدل ذات الموصوف من حيث هو وايضا ان الدليل العقلى الذى اورده المصنف منتزع عن الحديث المذكور فى المصابيح ثم اطلاق المحكوم عليه على غير المكلف كما فى تقرير الوجه العقلى منه فالمراد هو الاطلاق اللغوى فابتأمل تحقيقا

قوله

﴿ قوله والقضاء بمثل معقول الخ ونص عبارة الامام فخر الاسلام
هكذا اما القضاء بمثل معقول فنوعان كامل وقاصر اما الكامل فمثل
صورة ومعنى وهو الاصل فى ضمان العدوان وفى باب القروض
تحقيقا للجبر حتى كان بمنزلة الاصل من كل وجه وكان سابقا اما
بمثل القاصر فالقيمة فيما لا مثل له اذا انقطع مثله وفيما لا مثل له لان حق
المستحق فى الصورة والمعنى الا ان الحق فى الصورة قد فات للعجز
عن القضاء به فبقى المعنى فلا يخفى انه يدل على ان هذا التقسيم
مبنى على تقسيم المثل الى المثل الكامل والى المثل القاصر وفى
كشف البزدوى هذا التقسيم يجرى فى حقوق الله تعالى ايضا
فان قضاء الفائتة بالجماعة قضاء بمثل معقول كامل وقضاء منفردا
قضاء بمثل معقول قاصر كما فى الاداء فصارت الاقسام بهذا الاعتبار
اربعة عشر ويحتمل ان لا يجرى هذا التقسيم فيها لان صفة القصور
فى المثل انما تثبت اذا تحقق الوجوب فى الصفة ليتمكن بفواتها
قصور فيه كما فى الاداء ولم يتحقق هنا لان وصف الجماعة ليس
بلازم فى القضاء لان اللزوم فيه يبتنى على صيرورة الواجب دينا
فى الذمة وبعد الفوات لا يصير وصف الجماعة دينا فى الذمة بالاجماع
بل الدين اصل الصلوة لا غير فبفوات هذا الوصف لا يتمكن قصور
فى المثل بل القضاء منفردا مثل كامل والقضاء بجماعة اكمل منه
فكانت الاقسام بهذا الاعتبار ثلثة عشر وهذا بخلاف الاداء فان
فوات هذا الوصف يوجب قصورا فيه لانه ثبت له فيه شبهة الوجوب
من حيث انه سنة مؤكدة ولكن اثره يظهر فى الفعل حتى سقط
به التخيير بين الفعل وتركه وترجح جانب الفعل على سبيل التأكد
دون صيرورته دينا فى الذمة لانه ليس بواجب حقيقة فاشبه الوجوب
يثبت القصور فى الاداء لفواته ولعدم الوجوب حقيقة لا يثبت
فى القضاء وهذا لان وصف الجماعة من الشعار فيليق بالاداء الذى
ينبئ عن شدة الرعاية ويجوز ان يثبت له فيه شبه الوجوب دون
القضاء الذى ينبئ عن التقصير فى الامتثال ولهذا قيل يكره قضاء
الصلوات فى المسجد علانية وانما قضى رسول الله صلى الله تعالى
عليه وآله وسلم ما فاته غداة ليلة التعريس بجماعة لبقاء معنى

قوله والعادة المخالفة الخ جواب
عن قول الامام الشافعى رحمه الله
وربما يأكل الانسان فى موضع
الاباحة حاصله ان العادة الجارية
بكثرة الاكل فى موضع الاباحة
عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية
الى ان يحب لاخيه المسلم ما يحب
لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء
اى وجد الاداء قاصرا ولكنه لم
يعتبر بها للضرورة ثم قول العلامة
الديانة الكاملة الداعية الى ان
يحب لاخيه المسلم اشارة الى ان
اللام فى الديانة للعهد والى قوله
عليه السلام والذى نفس محمد
بيده لا يؤمن عبد حتى يحب لاخيه
المسلم ما يحب لنفسه لا الى الباقلاة
مع الحنفى رحمه الله ولا الى استعادة
التعمد من سوانح الحنفية كما
هو ظن الناقد وزعمه الفاسد
القاصر عن فهم التوضيح والتلويح لم
واما اعداؤه من الذين ليس لهم
الا الحواس الظاهرة فتراهم
يسلكون مسالك الظلم والتعصب
يتسلكون منسلك التعصب غافلين
عما صرحوا ولا يتاملون
فيما بينهم فتراهم
يتكيسون ماله على احوال الكبراء تراهم سائحين فى اودية الاوهام يكتفون بالقيل والقال فاستكبر وافى منرة .

الاكمل ص ٥

الاداء من وجه بل ما بعد الطلوع الى الزوال له حكم ما قبل الطلوع فى بعض الاحكام مثل قضاء سنة الفجر وتدارك الوردالذى فاته بالليل كما جاءت به السنة وكان ينبغى ان يكره الجماعة فى القضاء لما قلنا الا انه لما كان مبنيا على الفائت انتفت الكراهة كما انتفى شبه الوجوب ونفى الجواز بظاهر الحديث والله اعلم (قوله فى باب القروض انما عد الشيخ رد المثل فى باب القروض من القضاء وفى باب الديون من الاداء لان رد عين ما قبض ممكن فى القرض فيصح ان يجعل رد مثله قضاء لوجود شرطه وهو تصور الاصل فاما تسليم الدين بعينه ممكن فلا يصح ان يجعل تسليم العين فيه قضاء لعدم شرطه فكان تسليم العين فيه كتسليم نفس الدين فلهذا كان من اقسام الاداء فان قيل ينبغى ان يكون رد المثل فى القرض قضاء يشبه الاداء لان بدل القرض فى حكم عين المقبوض اذ لو لم يجعل كذلك كان مبادلة الشىء بجنسه نسيئة ولهذا كان القرض فى حكم العارية حتى يلزم فيه التاجيل عندنا بخلاف الديون قلنا بدل القرض غير المقبوض حقيقة وانما اخذ حكم المقبوض ضرورة الاحتراز عن الربوا فلا يظهر فيما وراء موضع الضرورة وهو كونه اداء كذا قيل والاولى ان يقال كونه شبيها بالاداء لا يمنعه من ان يكون من اقسام القضاء بمثل معقول كما اشرنا اليه فيما سبق لان الشيخ قسم القضاء بالمثل المعقول مطلقا ولم يقيده بالقضاء المحض فيدخل فيه القضاء المحض وغير المحض قوله تحقيقا للجبر * جبر الكسر جبرا اى اصلحه فالغاصب فوت على المغصوب منه ماله صورة ومعنى فالجبر التام ان يتدارك باداء مال من عنده هو مثل لما فوت عليه صورة ومعنى حتى يقوم مقام الاصل وهو المغصوب من كل وجه فكان اى المثل صورة ومعنى سابقا اى على المثل معنى وهو القيمة فلا يصار اليه الا عند تعذر رد المثل صورة ومعنى وهو مذهب عامة الفقهاء وقال نفاة القياس الواجب على الغاصب رد القيمة فى جميع الاموال عند تعذر رد العين لان حق المغصوب منه فى العين والمالية وقد تعذر ايصال العين اليه فيجب ايصال المالية اليه ووجوب الضمان على الغاصب باعتبار صفة المالية ومالية الشىء عبارة عن قيمته ولكن العامة يقولون الواجب هو المثل قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتسمية الفعل الثانى اعتداء بطريق المقابلة مجازا كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقد ثبت بالنص ان هذه الاموال امثال متساوية وقال عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل الحديث فيجب رد المثل لا رد القيمة ولان المقصود هو الجبر كما ذكرنا وذلك فى المثل اتم لان فيه مراعاة الجنس والمالية وفى القيمة مراعاة المالية فقط فكان ايجاب المثل اعدل الا اذا تعذر ذلك بالانقطاع من ايدى الناس فحينئذ يصار الى المثل القاصر وهو القيمة للضرورة كذا فى المبسوط قوله فالقيمة فيما له مثل كالمكيل والموزون والعددى المتقارب اذا انقطع مثله اى عن ايدى

الناس فإن لا يوجد في الاسواق وهذا بالاتفاق وفيما لا مثل له كالحيوانات والثياب والعدديات المتفاوتة فان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر رد العين عند الجمهور وقال اهل المدينة يضمن مثلها من جنسها معدلا بالقيمة لان فيه رعاية المماثلة صورة ومعنى اما صورة فظاهر واما معنى فانهما عدلا قيمة فكان اولى من الدراهم التي تفوت فيها المماثلة وروى ان عائشة رضى الله عنها كسرت قصعة لصفية رضى الله عنها ثم جاءت بقصعة مثل تلك القصعة فردتها واستحسن ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وروى ان اعرابيا اتى عثمان رضى الله عنه وقال ان بنى عمك عدوا على ابلى فقطعوا البانها واكلوا فصلانها الحديث الى ان قال عبد الله بن مسعود رضى الله عنه ارى ان تأتى هذا واديه فتعطى ثمة ابلا مثل ابله وفصلانا مثل فصلانه فرضى به عثمان وتمسك الجمهور بالحديث المشهور وهو ما روى عن النبي عليه السلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شركائه ان كان موسرا وهذا تنصيص على اعتبار القيمة فيما لا مثل له اذ لم يقل يضمن مثله نصف عبد آخر وبان ضمان التعدى مقدر بالمماثلة وهذه الاموال تتفاوت في المالية خلقة فتتعذر فيها رعاية الصورة اذ لو روعيت لفاتت المماثلة معنى فوجب رعاية المعنى الذي لا تفاوت فيه وهو القيمة بخلاف المكيلات والموزونات لانها لا تتفاوت خلقة فامكن فيها رعاية الصورة والمعنى يوضحه انه لو اشترى عشرة اقفزة حنطة بعشرة دراهم كان له ان يبيع واحدا مرابحة على درهم لعدم تفاوت القفزان ومثله في العبيد لا يجوز للتفاوت الذي بينهم فلا يعرف قدر الواحد من الجملة قطعا واما حديث عائشة فتأويله ان الرد كان على سبيل المروءة ومكارم الاخلاق لا على طريق الضمان فقد كانت القصعتان لرسول الله عليه السلام ويحتمل ان القصعة كانت من العدديات المتقاربة واما حديث عثمان فقد كان ذلك على سبيل الصلح لا على طريق القضاء بالضمان لان الجانى لم يكن عثمان والانسان غير مؤاخذ بجناية بنى عمه الا انه تبرع

باداء مثل ذلك عن بنى عمه لفرط ميله الى اقاربه وانتصارهم به كذا فى الاسرار والمبسوط

﴿ قوله ولهذا اى ولكون المثل الكامل اصلا فى الباب وسابقا على القاصر قال ابو حنيفة الى آخره والمسئلة على وجوه اما ان كان القتل بعد البرء او قبله واما ان كان القطع والقتل من شخص واحد او من شخصين واما ان كانا خطائين او عمدين او احدهما عمدا والآخر خطاء فان كان القتل بعد البرء فهما جنايتان على كل حال بالاتفاق وكذا ان كان قبل البرء الا انه من شخص آخر وكذا ان كان قبل البرء من ذلك الشخص ولكن كان احدهما عمدا والآخر خطاء وان كانا خطائين من شخص واحد والقتل قبل البرء فهما جناية واحدة بالاتفاق وان كانا عمدين فهما جنايتان عند ابى حنيفة رحمه الله وجناية واحدة عندهما فتبين بما ذكرنا ان قوله قطع يد رجل مقيد بالعمد اى قطعها عمدا وان قوله ثم قتله عمدا مقيد بان يكون قبل البرء اى قتله عمدا قبل برء اليد وانه الضمير للشان اى الشان ان الولى يتخير ان شاء قطعه ثم قتله وان شاء قتله من غير قطع لان القصاص مبنى على المساواة فى الفعل والمقصود بالفعل وفى القتل بدون القطع مراعاة المساواة فى المقصود بالفعل وفيه مع القطع مراعاة المساواة فى المقصود بالفعل وصورة الفعل فيما فيتخير الولى بينهما ولا يمنع من القطع بخلاف الخطاء فالمعتبر هناك صيانة المحل عن الاهدار لا صورة الفعل لان الخطاء موضوع عنا رحمة من الشرع علينا وقالا له ان يقتل وليس له ان يقطع لان القطع موقوف فى حق الحكم على السراية فاذا جرى سقط حكمه فى نفسه وصار قتلا والفعل الثانى هنا اتمام لما توقف عليه القطع وتحقيق له بدليل ان حكمه حكم السراية بعينه فكانا جناية واحدة بخلاف ما اذا تخلل بينهما برء لان الجناية الاولى قد انتهت واستقر حكمها بالبرء فيكون الثانية ابتداء جناية اخرى الا ترى انهما لو كانا خطائين وتخلل برء بينهما تجب دية ونصف كما لو جنى بشخصين وبخلاف ما اذا كان الجانى اثنين لان الفعل من الاول لم يتوقف على ان يصير بالسراية فعلا مضافا الى شخص آخر فلا يمكن جعل الثانى اتماما للاول وبخلاف ما اذا كان احدهما عمدا والآخر خطاء لان صفة الفعل يختلف باختلاف الموجب لان باختلاف صفة الفعل يختلف الموجب فلا يمكن جعل الثانى اتماما للاول كما اذا اختلف الفاعل او محل الفعل وايضاح جميع ما ذكرنا فى فصل الخطاء انه لو قطع يده ثم قتله قبل البرء لا يجب الا دية واحدة فكذا ههنا قلنا هذا اى القتل بعد القطع قبل البرء هكذا اى تحقيق لموجب القطع كما ذكرتم فكانا جناية واحدة ولكنه من طريق المعنى والمقصود فاما من طريق الصورة فلا لان الفعل متعدد وقوله فى باب جزاء الفعل اشارة الى ما ذكرنا من الفرق ان الواجب فى باب القصاص جزاء الفعل ولهذا يقتل نفوس بنفس واحدة لتعدد الافعال بخلاف الخطاء فان الواجب فيه بدل التالف فان جماعة لو قتلوا واحدا خطاء لم تجب الا دية واحدة وههنا قد تعدد الفعل فيجوز ان يتعدد

الجزاء

الجزاء ﴿ قوله الاترى انه يصلح ماحيا اثر القطع كما يصلح محققا يعني ان القتل بعد القطع كما يصلح اتماما للفعل الاول من وجه فكذلك يصلح ماحيا له بمنزلة البرء من حيث ان المحل تفوت به ولاتصور للسراية بعد فوات المحل والقتل بنفسه علة صالحة للحكم وهو ازهاق الروح فوق الاول لانه ليس بموءد الى الازهاق لامحالة بل الغالب فيه عدمه فيصلح ان يكون الحكم مضافا الى القتل ابتداء ﴿ الاترى ان الفاعل لوكان غير القاطع كان القصاص في النفس على الثاني خاصة ولو كان محققا لامحالة لوجب القصاص عليهما ويوءيده قوله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل الذكاة قاطعة للسراية والا لما حل المذكى بعد جرح السبع ولهذا قلنا اذا رمى الى صيد تاركا للتسمية عمدا وجرحه ثم ادركه وذكاه حل فعلم ان الفعل الثاني يصلح ماحيا كما يصلح محققا فلهذا خيرناه بين الوجهين ﴿ قوله ولهذا قلنا اى ولكون المثل الكامل اصلا في ضمان العدوان وسابقا على القاصر قلنا اذا انقطع المثل في المثلى يعتبر القيمة وقت القضاء عند ابي حنيفة رحمه الله لان التحول الى القيمة انما يتحقق وقت القضاء اذ المثل هو الواجب في الذمة قبله وهو يطالب به حتى لو صبر الى مجىء اوانه كان له ان يطالبه بالمثل وانما يتحول الى القيمة للعجز وذلك وقت القضاء بخلاف ما اذا كان المغصوب او المستهلك مما لا مثل له لان الواجب هناك وان كان هو المثل عند ابي حنيفة ولكنه غير مطالب باداء المثل بل هو مطالب باداء القيمة باصل السبب فيعتبر عند ذلك وابو يوسف رحمه الله يقول لما انقطع المثل عند التحق بما لا مثل له في وجوب اعتبار القيمة والحاق انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل وذلك الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب ومحمد رحمه الله يقول اصل الغصب اوجب المثل خلفا عن رد العين وصار ذلك دينا في ذمته فلا يوجب القيمة ايضا لان السبب الواحد لا يوجب ضمانين ولكن المصير الى القيمة للعجز عن اداء المثل وذلك بالانقطاع عن ايدى الناس فيعتبر قيمته باخر يوم كان موجودا فيه فانقطع كذا في المبسوط

﴿ قوله فصل لابد للمامور به الخ لابد لنا من اثبات هذه القضية الاجمالية الاتفاقية بين الفرق الاسلامية بالمسلكين اما العقلي فتحريره ان المامورات الشرعية اما واجبة او مندوبة وايا ما كان اتيانها مدار الثواب والعاقبة حميدة فلا جرم تكون حسنة ولان الامر لبيان ان المامور به واجب الاقدام والايقاع وذلك يقتضى حسن المامور به اذ لو كان قبيحا لكان واجب الاعدام وواجب الايقاع ايضا في الحالة الواحدة وهذا كما ترى تناقض وتدافع واما النقلي فهو قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر الاية اما الاولى فظاهر الدلالة على ثبوت الحسن وكذا الثانية على تقدير انتفاء الواسطة بينه وبين القبح اذ انتفاؤه يقتضى ثبوت الحسن على هذا التقدير واما على تقدير ثبوت

الواسطة فيقال الامر خطاب من الشارع على سبيل الالزام وكل خطاب على سبيل الالزام متعلقه اما حسن او قبيح والقبيح لا يؤمر به بشهادة الآية السابقة فلا بد من ان يكون حسنا ثم القضية السابقة الاجمالية تعم ما هو الثابت بنفس الامر كما هو مذهب الاشاعرة واصحاب الحديث وغيرهما من القائلين بانه من موجبات الامر فيكون شرعيا فقط وما هو الثابت لذات الفعل فيكون عقليا فقط كما ذهب اليه المعتزلة وما هو الثابت على الاطلاق سواء ثبت لذاته او لصفة من صفاته وسواء ثبت لصفاته الحقيقية او لصفاته الاعتبارية والاطلاق هو الحق بشهادة ورود النسخ واليه الصوفية والماتريدية هكذا ينبغي ان يفهم وسياتي تحقيقها بما

واما ظنونات ما قد ساط الحاشية من توهم خروج الاشاعرة وغيره من خيالاته الفاسدة المضحوكة فغير فارقة بين الشمال واليمين وبين التفريع والتفصيل كيف ترد وكيف غفل عن قول العلامة والمصنف رحمه الله قبل تفصيل المذاهب والدلائل اجمل اقول بانه لا بد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر او بالعقل قبله ومع قطع النظر عنه ان قول المصنف رحمه الله فالحسن عند الاشعري ما امر به صريح في انه ليس بتفريع على القضية السابقة اذ لا ارتباط بينهما مع ان المعلول واجب الارتباط الى العلة بل هو شروع الى تفصيل المذاهب بعد وضع القضية الاجمالية الاتفاقية الحاوية لجميع آراء الفرق الاسلامية وذلك الاستغراق بشهادة المسلكين السابقين وبشهادة الواقع ايضا وبشهادة ما حصلوا في اسفارهم فليس الحمل المذكور ما تفرد به العلامة كما هو زعم الحزامة بل هو منطوق عبارة المتن بشهادة ما بتفصيل الذي في قوله فالحسن عند الاشعري ما امر به بل الحمل المذكور منصوص في كشف الاسرار ايضا ونص عبارته هكذا ثبوت الحسن للمأمور به من قضايا الشرع ثم اختلف ان الحسن من موجبات الامر من مدلولاته فعندنا هو من مدلولاته وعند الاشعري واصحاب الحديث هو من موجباته وهو بناء على ان الحسن والقبح في الافعال الخارجة عن الاضطرار هل يعرف بالعقل ام لا فعندهم لا حظ له في ذلك وانما يعرف بالامر والنهي فيكون الحسن ثابتا بنفس الامر لا ان الامر دليل ومعرف على حسن سابق الثبوت بالعقل وعندنا لما كان للعقل حظ في معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان واصل العبادات والعدل والاحسان كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه في العقل وموجبا لما لم يعرف به كذا في التيسير انتهى ما في الكشف وغيره حتى ان هذا نص جلي ودليل قطعي يدل على انه لا نزاع لاحد من الفرق الاسلامية في قولهم لا بد للمامور به من الحسن بعد الاتفاق والاجماع على هذه القضية الثابتة بالادلة العقلية والنقلية اختلفوا في انه من موجبات الامر او من مدلولاته ثم اختلفوا فمنهم من قال كلاهما مستندان الى ذات الفعل واليه القدماء من المعتزلة وفيه نظر وله جواب او كلاهما

يحتمل

يستندان الى صفة حقيقية موجبة لهما واليه المتأخرون منهم او القبح يستند الى الصفة الحقيقية
والحسن الى الصفة الاعتبارية بناء على انه عدم القبح ولا يناط بالصفة الحقيقية او كلاهما يستندان
اليه على الاطلاق اى الاعم مما يستند لذات الفعل وجزئه او لصفة حقيقية او لوجه من وجوهاته
واعتباراته والاطلاق الاعم هو الحق بحكم البرهان واليه الصوفية والمحققون من الماتريدية
وبالعجب من اخرج الاشاعرة عن القصة السابقة وادخل فيها كافة الحنفية مع ان بعض
الحنفية مع الاشاعرة فى هذه المسئلة ومنهم الامام فخر الاسلام ونص عبارته هكذا ومن قضية
الشرع فى هذا الباب ان حكم الامر موصوف بالحسن عرف ذلك بكونه مأمورا به لا بالعقل
نفسه اذ العقل غير موجب بحال والله الموفق انتهى وغير خفى انه نص جلى يدل على انه مع
الاشاعرة فى هذه المسئلة وبهذا تبين معنى قول صاحب المرقات ومنا اى من الحنفية من
وافقهم اى الاشاعرة فى هذا الرأى وملخص الكلام ان اكثر المتكلمين وجماعة من اصحاب
الامام الاعظم رحمه الله مع الاشعرية ومع اصحاب الحديث فى هذه المسئلة فيا ناقد مناط
الحاشية لم اتهمت الاشاعرة واصحاب الحديث وقلت انه سفسطة ظاهرة اى حتمتم الاغلاط
الفاحشة بهذه الجرأة القبيحة ولم لم تتهموا الجماعة الحنفية الذين هم مع الاشاعرة كما سبق
فانتم قد التزمتم التحكم المجرد او التناقض الجهل لان هذه الجماعة كالاشاعرة واصحاب
الحديث قائلون بان الحسن ثابت بنفس الامر اى عرف ذلك الحسن بكونه مأمورا به فيكون
من موجبات الامر واما تفسير الناقد ما لابد للمأمور به كونه مأمورا به فضحكة الصبيان من
عدم الفرق بين اليمين والشمال واما مكيدته الواهية وهى قوله ومن مكايد المتفلسفة من
اتباع الاشاعرة انه متى وقع الاتفاق فى مسئلة بين الحنفية والاشعرية لا يسندون المسئلة
الا الى الاشعرى ومتى وقع الاتفاق فيما بين الحنفية والمعتزلة لا يسندونها الا الى المعتزلة
ولذلك ترى كتب الكلام من تصانيف الاشاعرة لم يوردوا هذه المسئلة فيها الا ونسبوها
الى المعتزلة فحسب واهملوا ذكر الحنفية وكتب الحنفية مشحونة بان الحسن والقبح عقليان الى قوله
ومن هذا القبيل حمل اجلة الاشعرى من جملة القائلين بهذه القضية يعنى لابد للمأمور
به من الحسن كتمانا من نظر العامة واستخفافا به لاشاعة الماغة انتهى فهى اى تلك المكيدة
الواهية من الناقد من قصور المعرفة كقوله والمسئلة دلت على امتناع اعادة المعدوم
بعينه عند الحنفية فى الصفحة التاسعة والمائتين والى فاعلم ايها الناقد ان وجه اسناد المسئلة
الاتفاقية الى الاشاعرة كما فى تصانيفهم الكلامية مبنى على انه ربما يراد بهم هم اهل السنة
والجماعة كما فى كتاب اليواقيت للشيخ الشعرانى واما اسنادها الى المعتزلة فمبنى على
تحقيق المقابلة بين الاشاعرة والمعتزلة ووجه اهمال ذكر الحنفية مبنى على انهم كالبرزخ

بينهما تلخيص الكلام بحيث يندفع به الاوهام ان الحسن والقبح اما شرعى فقط اى يعرف ذلك بالامر والنهى من الشارع واليه الاشاعرة واصحاب الحديث وبعض الحنفية او عقلى فقط بحيث يستقل العقل قبل ورود الشرع فى ادراكهما واليه المعتزلة بأسرها وبه اتضح وجه اسناد عقلية الحسن والقبح اليهم دون الحنفية او شرعى من وجه وعقلى من وجه واليه الحنفية وبه اتضح وجه اهمال ذكر الحنفية وايضا بعضهم مع الاشاعرة على ما سبق تحقيقه ﴿ قوله ﴾ هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات المعقول والمنقول الخ ﴿ قال ﴾ العلامة مسئلة الحسن والقبح كلامية من جهة البحث عن ان افعال الله تعالى هل يتصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت ارادته وهل تكون بخلقه ومشيته واصولية من جهة البحث عن الحكم الثابت بالامر فيكون حسنا وما تعلق به النهى فيكون قبيحا ثم ان معرفتهما امر مهم فى علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن وبالنهى ما ليس بقبيح انتهى وفيه تعريض على صاحب الكشف حيث قال هذه المسئلة مسئلة كلامية عظيمة فالاولى ان يطلب تحقيقها من علم الكلام انتهى وقد يقال فى تحرير الاشتراك بانها راجعة الى ان الله تعالى لا يحكم الا بما فيه حسن او قبح فتكون كلامية وراجعة الى ان الامر الآلهى يدل على الحسن والنهى الآلهى يدل على القبح اقتضاء فتكون اصولية وراجعة الى ان الفعل الواجب يكون حسنا والحرام يكون قبيحا فتكون فقهية هكذا ينبغى ان يفهم كلام المصنف رحمه الله ﴿ قوله فعند الاشعرى لا يثبت بالعقل بل بالشرع الخ ﴾ اى ثبوت الحسن والقبح بالمعنى الثالث مقصور على الشرع اى السمع لا حظ للعقل وانما هو آلة صالحة لفهم الخطاب ولمعرفة الحسن والقبح بعد ان ثبت ذلك بالسمع ووافقهم فى ذلك بعض الحنفية كما سبق واما الفاقد فقد علق هكذا ﴿ قوله بل بالشرع ﴾ بل لا يثبت بالشرع عنده الا بمعنى ما امر به او نهى عنه فلو جعل الحسن بهذا المعنى كان المعنى ما لابد منه للمأمور به كونه مأمورا به وانه سفسطة ظاهرة انتهى ﴿ اقول ﴾ هذه السفسطة من فاقد القوة من قصور المعرفة مردودة بوجوه اما اولا فلان الكلام ههنا فى ثبوت الحسن والقبح بالمعنى الثالث اى المعنى المصدرى وان ثبوتهما مقصور على الشرع بحيث لا حظ للعقل فى ايجابهما وانما هو آلة صالحة لمعرفتهما بعد ان ثبت ذلك بالسمع فضاع كلام الفاقد امرارا واعراضا واما ثانيا فلان الجزء الايجابى فى مذهب الاشعرى لازم الجزء السلبى بمعنى انه لما لم يسبق ثبوتهما بالعقل على انه غير موجب لا جرم يكون ثبوتهما بالشرع فعرف ذلك بكونه مأمورا به هذا مراد الاشاعرة واصحاب الحديث ولعلمى ان تفرق المسئلة الواحدة وتعكيس مناط الحاشية ينبوعنهما ادون الطلبة وتبعد عنهما

الجملة المتوسطة فبصير الفائدة بهما وبقوله ولو جعل الحسن بهذا المعنى كان المعنى مما لابد منه للمأمور به كونه مأمورا به وانه سفسطة ظاهرة مضحكة بين العلماء فيعرضون ويتخذون كلامه وهو امته ظهريا ويعدونها شيئا فريا وينادون باعلى النداء ان مؤلفها لم يكن تقيا ونقيا ولا ذكيا اللهم هب هذا الفائدة واهز ابه والنافهة الاتهام الكامر وقد اسلفنا تحقيق المسلكين لاثبات القضية الاجمالية الاتفاقية بين الفرق الاسلامية وشتان بينها وبين كون الحسن والقبح من موجبات الامر والنهي وبين ثبوتهما بالشرع وبين كونهما مأمورا به ومنهيا عنه ﴿ قوله وهذا مبنى على امرين الخ وربما يتوهم ان المشار اليه هو الجزء الايجابي من المدعى وهو قوله بل بالشرع فقط فالمعنى وهذا اى ثبوتهما بالشرع فقط مبنى على امرين وليس الامر كذلك اذ الامران الآتيان يقتضيان الاشارة الى الجزء السلبي كما لا يخفى فالمعنى وهذا اى عدم ثبوتهما بالعقل مبنى على امرين وهما يقتضيان عدم ثبوتهما بالعقل ومن لوازم هذا الاقتضاء ثبوتهما بالشرع فقط فالمدعى المركب لازم الامرين احدهما انهما ليسا لذات الفعل كما ذهب اليه القدماء من المعتزلة وليسا لصفة كما ذهب اليه المتأخرون وليسا لبعض وجوه واعتبارات كما ذهب اليه المحققون منهم كالجبائي وغيره وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره وكلما كان كذلك لا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا اما الصغرى فلما سيأتي من قوله لان فاعل القبيح الخ واما الكبرى فبالاجماع اما عند الاشاعرة فظاهر واما عند المعتزلة فبشهادة التفسيرين المذكورين في المتن اذ هما يدلان على ان الحسن والقبح فعل القادر العالم والقدرة لا تؤثر الا على وفق الاختيار ينتج ان كل حسن اوقبيح فهو مختار وعكسه النقيض اللازم لهذه النتيجة قولنا كلما ليس بمختار لا يكون حسنا وقبيحا عقلا فقوله لا يوصف بالحسن والقبح اشارة الى هذا العكس النقيض الذي هو لازم النتيجة الحاصلة من التفسيرين عند المعتزلة فكل من هذين الامرين ملزوم لمدعاهم اى الاشاعرة وانما اعتمدوا عليهما وجعلوهما عمدة في اثبات هذه المسئلة لان مقصود الاشاعرة الزام المعتزلة وهما اشبه في الالزام بناء على التفسيرين المقبولين عند المعتزلة وسيأتي تحقيقه فتأمل ﴿ قوله ومع ذلك جوز الخ اى مع وجود الاعتراف بان فعل العبد غير اختياري ومع عدم اتصافه بالحسن والقبح عقلا جوز الاشعري واصحابه كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على انه لا يقبح من الله تعالى ان يثيب العبد اويعاقبه على ما ليس باختياره عنده اذ الاثابة والمعاقبة فعل من افعال الله تعالى فلا يوصفان بالقبح بأى معنى اخذ القبح ﴿ قوله فلهذا قال فالحسن الخ اى لاجل ان المتعلق

فيه هو المعنى الثالث وانه عند الاشعرى اى ثبوته عنده انما هو بمجرد الشرع ولاجل انه لابد للمامور به من الحسن قال فالحسن اى اتى فى المتن بالفاء التفصيلية لتفصيل القضية الاجمالية الاتفاقية بين الفرق الاسلامية اعنى قوله لابد للمأمور به من الحسن فقال فالحسن عند الاشعرى ما امر به ﴿ فنعوذ بالله تعالى ﴾ من غباوة الفاقد حيث قال والمعنى الحسن عند الاشعرى ليس مما لابد منه فى الحقيقة لان الحسن عنده ما امر به والقبيح مانهى عنه انتهى فهو بعد من سفهاء الناس بشهادة كلماته فانظر الى قوله والا فالمعنى الحسن عند الاشعرى ليس مما لابد منه اى وان لم يكن تكلم من لسانهم والمعنى مع ان الفاء ليست متفرعة كما توهم فى الشق الاول وليست فاء التعليل ايضا كما توهم فى الشق الثانى بل تفصيلية كما سبق تحقيقه ثم الفاء التفصيلى فى قوله فالحسن ناظر الى قوله لابد للمامور به من الحسن الذى هو الاجمال الذى يندرج فيه جميع ما ذهب اليه الفرق الاسلامية من الاشاعرة والماتريدية والمعتزلة على ما مر غير مرة ﴿ وتعريف الحسن بفتح الحاء وتعريف القبيح اعنى به قوله ما امر به ومانهى عنه ناظر الى المعنى الذى اعتدوا به وهو المعنى الثالث المشهور عندهم واما عطف قوله وعند المعتزلة ما يحمد الخ على قوله عند الاشعرى فناظر الى قوله فعند الاشعرى لايثبتان بالعقل بل بمجرد الشرع ومبنى على تحقيق المقابلة الكلية بينهما اذ تلك المقابلة الكلية انما تكون بين الاشاعرة والمعتزلة اذ الاشاعرة قالوا لو انعكس امر الشارع لانعكس امر الحسن والقبح فصير ما كان حسنا قبيحا عندهم والمعتزلة القائلون بانهما لذات الفعل قالوا لولا الشارع والشرع بان فرض عدم ارسال الرسل وكانت الافعال موجودة بايجاد الله تعالى لوجبت الاحكام اى اشتغال ذمة المكلف بالفعل لتحقق الصلاحية واستعداد الحسن والقبح فى ذوات الافعال عندهم فكانا عقليين صرفين عندهم كما كانا شرعيين صرفين عند الاشاعرة وبهذا تبين لك معنى المقابلة الكلية واتضح وجه اسناد هذه المسئلة الى المعتزلة دون الماتريدية القائلين بان الحاكم هو الله تعالى والكاشف هو الشرع فما لم يحكم الله تعالى بارسال الرسل وانزال الخطاب ليس هناك حكم فلا يعاقب بترك الاحكام فى زمان الفترة بخلاف رأى المعتزلة والامامية والشيعة فالبالغ فى شاهق الجبل اى الذى لم يبلغه الدعوة مؤاخذ بترك الايمان وفعل القبائح ومثاب باتيان الحسنات عندهم ﴿ وعندنا انما يؤاخذ بعد مضى مدة التأمل على انه بمنزلة الدعوة اى دعوة الرسل ﴿ وقد ينتزع من عبارات الامام فخر الاسلام ان حاصل النزاع بيننا وبين المعتزلة ان العقل علة موجبة للحكم عندهم بخلاف رأى الماتريدية وهذا ايضا وجه مستقل فى اهمال ذكر الماتريدية

في مقابلة الاشاعرة وفي اسناد مسئلة عقلية الحسن والقبح الى المعتزلة وقد املانا وجوها كثيرة له ﴿ قوله سواء كان الامر للايجاب او الاباحة او الندب الخ ﴾ هكذا وقع تعميم المحدود في نسخ الشرح التي رأيناها ﴿ وقد اشتهر ان المحدود اي الحسن مختص بالايجاب والندب عند الاشعري فالمباح غير داخل في المحدود بل هو داخل في القبيح عنده اللهم الا ان يحمل على ما ذهب اليه بعض اصحابه ﴿ قال المحقق الدواني المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وفعل الله تعالى حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بهما باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه انتهى فعلى هذا يحمل قوله ما امر به على المعنى السلبي فالمراد انه لم يرد فيه نهي شرعي تحريما او تنزيها وهذا المعنى يعم الواجب والمندوب والمباح ﴾ وفيه نظر لانه يصدق على فعل البهائم انه لم يرد فيه نهي شرعي مع انه ليس من افراد المحدود ﴿ وله جواب فتامل ﴾ قوله لما ذكرنا ان هذا الحكم عندنا مبني على اصلين الخ ﴿ وربما يتوهم الاشارة الى كون الحسن والقبح شرعيا محضا مقصورا على السمع كما ذهب اليه الشيخ الاشعري واصحاب الحديث كما في الاشارة السابقة والحق هو الاشارة الى الجزء السلبي فالمعنى هذا الحكم السلبي اي عدم ثبوتهما بالعقل مبني عند الاشعري على الاصلين بشهادة قوله اوردت على مذهبه اي على وفق مذهبه دليلين لاجل اثبات الاصلين المذكورين ﴿ قال العلامة ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر ونهي مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك بل لهم ادلة كثيرة غاية رتلها لا يتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ﴾ اقول وفيه بحث اما اولا فلان ظاهر هذا الاعتراض من العلامة مشعر بان المراد من الحكم في مقدم الشرطية هو الجزء الايجابي من المدعى وقد عرفت ان المراد هو الجزء السلبي على ما حقق ﴿ واما ثانيا فلان هذه المؤاخذة غير وارد على صدر الشريعة اذ معنى البناء على الاصلين ليس المراد منه انه لا يحصل بغيرهما ووجود الادلة الكثيرة لا ينافي البناء المذكور اذ المقصود منه هو الاشارة الى تزييف الادلة الكثيرة الباقية المبسوطة في كتب الاشاعرة بابطال اقواها كما هو عادته قدس سره واما اعتراضهم بمعنى الدليلين المذكورين كما هو نص التلويح واذا حمل على اعتراف القدماء منهم فهو لا يبعد العلامة واذا حمل على اعتراف المتأخرين منهم فهو غير مطابق للواقع على ما ساقهما صاحب المواقف واختارهما ايضا فكذا ينبغي ان يفهم كلام صدر الشريعة وهو ان عدة العلامة مع ابدال الحجة التي اسلفناها واما تكلف الفاضل الحسن فلا يفيد شيئا اعتراضا او دفعا ولا يخفى ان صدر الشريعة ما ادعى ان مراده بهذا الترتيب والقدح وما صرح بالترديد به بل اشار

الى ضعف سائر الادلة واما الناقد فيما مس التوضيح ولا التلويح ولم يشعر بهما ﴿ قوله يلزم قيام العرض بالعرض الخ توضيحه ان الحسن والقبح من الاعراض لانهما زائدان على مفهوم الفعل وجوديان ايضا اما الاول فظاهر واما الثانى فقد استدلوا عليه بعدمية نقيضيهما فهما وجوديان قائمان بالغير وهو الفعل الذى هو موجود قائم بالفاعل ولا نعنى بالعرض الا هذا واستدل المتكلمون على بطلان التالى بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له فى التحيز مايقوم به العرض لابد من ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشئ تابعا له فى التحيز والمتحيز بالذات هو الجوهر فلا يقوم الا بالجوهر الثانى انه لو قام عرض بعرض فلابد بالآخرة من جوهر ينتهى اليه سلسلة الاعراض لامتناع قيام العرض بنفسه فلابد ان يكون او متسلسلا بنفسه فلا يوجد عرض قائم بعرض من لان الخصم يعتقد القيام بعرض آخر وقد قام الكل بالجوهر ثم الحكم ببطلان التالى وان كان صحيحا فى بعض المواضع لصحة قيام السرعة بالحركة لكن مقصود المستدل ومراده هو البطلان فى هذه الصورة خاصة وقد عجبت من العلامة حيث قال وهو باطل فيهما ثم علل بقوله لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له والمراد بمحل الفعل هو الفاعل واثبات الحسن له خلاف المفروض الذى هو اثبات الحسن للفعل هكذا ينبغى ان يفهم واما الناقد فقد علق هكذا قوله يلزم قيام العرض بالعرض الخ نعم اذا كان الحسن صفة له قائمة به قياما انضماميا واما اذا كان لذاته او بصفة غير انضمامية فكلا انتهى كلام الشارح عنده فانظر الى غباوته والى جهالته فى الغرض الاول والثانى مع ان المراد بالاول هو الحسن والقبح وبالعرض الثانى هو الفعل ولا شك ان نفسه عرض بالاتفاق واما قول الناقد واما اذا كان لذاته فكلا يدل على ان ذات الفعل ليس بعرض فان قلت قد نشأت جهالته من عنوان الذات قلنا يلزم عليه انقلاب جميع الاعراض جوهرا لانهم قد يعبرون بذات العرض فتب الى الله تعالى عما كتبت ايها الناقد فان العلماء الكرام قد عدوا ذوات الافعال من مقولة الاعراض لانزاع فيه لاحد من العقلاء بل الزام المعتزلة اظهر فى صورة قيام الحسن والقبح بذات الفعل لظهور اللازمة وهى قيام العرض بالعرض فى هذه الصورة اذ ذات الفعل من مقولة العرض بالاتفاق بخلاف صفاته الاعتبارية فقبول اللازمة فى صورة قيامهما بصفة الفعل كما قال نعم ومنعها فى صورة قيامهما بذات الفعل كما قال فكلا اضحوكة غير فارقة بين الجوهر والعرض معزولة عن مقام لا ونعم فعليك بمطالعة التوضيح والتلويح وملازمة الاستاذ والتوشيح ليلا ونهارا على ان كل لفظ منه روضة المعانى ﴿ قوله وضعفه ظاهر الخ قد عرفت حاصله من ان الفعل موصوف بهما وكل موصوف بشئ يمتنع ان يكون قائما بغيره فلابد من قيامهما بذات الفعل كما ذهب

اليه القدماء من المعتزلة او بصفته الحقيقية كما ذهب اليه المتأخرون منهم او بصفته الاعتبارية
كما ذهب اليه المحققون منهم ومنهم الجبائي وغيرهم على ان الملازمة وهي قيام العرض بالعرض
بينة لاسترة فيها في الصورة الاولى والثانية وبطلان التالي وان كان مشهورا في علم الكلام
لكن الاستدلال بهذا الدليل ضعيف جدا لورود المصادرة والمناقضة والمعارضة بالمثل
وايضا قد يذكر القيام ويراد به الاختصاص الناعت وقد يراد به التبعية في التحيز على
اختلاف الاصطلاحين والتفصيل في التوضيح والتلويح ﴿ قوله ولان فاعل القبيح الخ هذا
هو الدليل الثاني وتقريره ان فعل العبد ليس باختياري وكلما ليس باختياري لا يكون
حسنا ولا قبيحا اما الصغرى فلانه اما اضطراري او اتفاقي اذ لا يخلو اما قادر على الفعل والترك
اولا وعلى الثاني اضطراري وعلى الاول يكون اتفاقيا بالاخرة والفعل الاضطراري والاتفاقي
لا يوصفان بالحسن والقبح بالاتفاق خص القبيح لانه اظهر في الزام المعتزلة ولان العاقل
مجبول على ترك القبيح فهو على تقدير عدم التمكن من تركه لو كان اضطرارا يا ما الحسن
المجبول على فعله يكون اضطرارا بالبداهة فقد ضاع الترجي من العاقل وههنا ممنوعات واردة
على الاشاعرة نقلها العلامة في التلويح حاصل المنع الاول ان هذا الدليل من الاشعري
استدلال في مقابلة الضرورة وحاصل الثاني انه جار في افعال الله تعالى مع انه مختار بنص
القرآن وحاصل الثالث انه يلزم عدم اتصاف الفعل بالحسن والقبح شرعا لان تكليف المضطر
غير واقع وحاصل الرابع انا نرجح احتياجه الى مرجح وهو الاختيار ومعنى كون الفعل
اختياريا استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ولعل هذه الممنوعات الاربعة سماها المصنف
رحمه الله باللاشيء حيث قال والبعض الذي لا يعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا
يمكن ان يقال انه شيء وذلك لان الاول قد يدفع بان المعلوم بالضرورة هو وجود القدرة
لا تأثيرها اذ المؤثر هو الله تعالى يؤيده قوله تعالى اياك نستعين الآية ويدفع
الثاني بان مرجح فاعلية الله تعالى قديم فلا يجري الدليل الثاني في افعاله تعالى ورد بان مرجح
فاعليته تعالى اعني تعلق ارادته الذي يترتب عليه الوجود لا يكون قديما والا لزم قدم المراد
وقال الفاضل الجلبي تعلق ارادته تعالى في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال لوقت وجوده
كاف في حدوث المقدور في ذلك الوقت والكلام بعد محل التأمل انتهى ما في الاصل
وقال في الحاشية التعلق بالمقدور نوعان الاول التعلق المعنوي وهو لازم للقدرة
قديم بقدمها ونسبته الى الضدين سواء لا يترتب عليه وجود المقدور والثاني
هو التعلق التأثيري يترتب عليه وجود المقدور وهو المعتبر بالتأثير والاظهر انه

حادث عند حدوث المقدور ومنهم من قال بانه قديم متعلق
بوجود المقدور بوقت وجوده فيما لايزال وذلك التعلق الازلى
كاف فى وجود المقدور فيما لايزال اى على ما ذهب اليه الاشاعرة
واليه المحقق الدوانى وحققناه فى مصباح الحواشى فى الوجه
الثانى بحيث يندفع به تامل الفاضل الجلبى حاصله انه وان
كان موجودا قديما لكن ظهوره انما هو فى وقت معين على
ما اقتضته الحكمة الالهية وقد يقال انه امر نسبى بين الاختيار
والمختار معدوم فى الخارج او هو حال واليه صدر الشريعة ويدفع
الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الافعال كاف فى الشرع
فلا يلزم تاثير القدرة وبهذا تبين لك معنى قوله لم يوردوا
على مقدمات الاشعرى منعا يمكن ان يقال انه شىء وقد خفى
على كلا الفريقين مواقع المغالطة اى فى الدليل الثانى اما الفريق
الاول فقد غفلوا عن مواضع غلط المستدل حتى كانوا يقينية جميع
مقدمات الاشعرى فى الثانى ونظر هذا الفريق اقناع الفاعل
وامثاله واما الفريق الثانى فان اصابوا فى اعتقاد الغلط لكنهم
اخطأوا فى ايراد المنوع اجمالا وظنوا غير موضعها موضعها ﴿ قوله ﴾
وهذا مبنى على اربعة مقدمات الخ اى تحقيق المنوع الواردة
على مقدمات الدليل الثانى ودفع لزوم الاضطرار او ما صح بخاطرى
او اسماعه مبنى على اربع مقدمات جامعة البدائع العجيبة
حاوية اللطائف الغريبة دقيقة المسالك كل منها يشتمل على اشارات
من مواضع حيرة جمهور العقلاء لا يكاد تهتدى الى ادراكها عقول
الاذكياء بل المنوع السهولة والاجوبة المبنية على مذهب
الاشاعرة بل اصل المسئلة من اصعب المهالك عند الفاقد كما قال
والقول بان المعلوم بالضرورة هو وجود القدرة لا تاثيرها
سفسطة ظاهرة وما قيل ان مرجح فاعلية قديم ليس بشىء لا يخفى
ان هذه الجرأة الحصة من الفاقد من قصور المعرفة ومن قلة
الحياء مبنى على قلة الحياء وعلى قصور معرفته هو اقول بعد بان

(قال) صاحب الكرامة المصون
من هذه المقدمات الاربع من
الجواب عن استدلال الاشعرى
(اقول) هذا من القصور او من
العلوم كقول القائل ان القرآن
والقصود منه بيان القصص والقصة
الماضية فاعلم ان المقصود من وضع
المقدمات الاربع ايقاع الاغلاط
الواقعة التى فى الدليل الثانى
فى مواضعها واظهار مواضع الاغلاط
الدقيقة عند الفريقين احدهما اعتقاد
بان الدليل الثانى يقينى برهانى
والا فهو امر يعقل بانه يقينى بل
المتقبل بايراد الرابع لا يمكن ان يقال
انه شىء والمجازية بينهما وابطال
القول بالايجاب وايجاب الى الارتباط
الحادث بالقديم بما حاصله ان علته
التامة اما موجودات قديمة او معدوم
ملك قديمة او مركبة منهما والكل
يقتضى اما انتفاء الواجب او قدم
الحادث ولا بد من الاول الى ربطه
بالقديم وبه اثبات بطلان ما ذهب
اليه الفلاسفة من اثبات الطبيعة

اثبات الصانع تعالى وهالى البراهين القاطعة حيث قال بستور
جواز وقوع الجانب الآخر مرجوح جوازا مرجوحا ولا استحالة فيه
محض الجهالة ثم قال ولهذا المدعى ادلة باهرة وبراهين قاطعة
زاهرة نوردها في المقدمات مع ان الطريق الى تلك المقدمات
الاربعة من ادق المسالك ومواضع الحيرة لعقول الاذكياء فضلا
عن عقل الغبي والفاقد الذي غفل عن حكمة وضع المقدمات
الاربعة وغوى وطغى وجفى وادر بسعى كالاعمى وسيأتي
بيانه فانتظر ﴿ قوله المقدمة الاولى ان الفعل بواسطة من
كان يرد عرشا سمائى في بسط المقدمات وفي سره نوردك في مرتبة
فوق ما اشرنا اليه في حاشية الساعى بكشف له انتداء الاسماع
والانتباه واشارات وضع المقدمات واسرارها فمنها ايقاع الاغلاط
الواقعة في الدليل الثاني الذي اورده الاشعري وطبقه الفريق
الاول بقبيحا وصوابا مع جميع مقدماته وردها الفريق الثاني وقد خفى
عند كلا الفريقين مواقع الاغلاط كاضراب الشهاب فالتزم صدر
الشريعة اظهارها واراد ايقاع تلك الاغلاط في مواضعها (ومنها اثبات
الاختيار الجزئي في العبد وانه موقوف على ابطال الوجوب السابق
وذلك التوقف يستفاد من قوله متى وجد يجب ردا على قولهم
ما لم يجب لم يوجد الذي هو مراد الدليل الثاني اذ حاصله ان فعل
العبد اضطراري لانه من جملة الممكنات والممكن ما لم يترجح وجوده
لا يوجد كما في استواء كفتي الميزان ورجحان المرجوح محال
فيجب نقيضه بقول صدر الشريعة متى وجد يجب نقيض قولهم
ما لم يجب لم يوجد واما من لم يغفل عن سر بسط المقدمات
وعن اسرارها جعل نقيض المدار في الخشية وغفل عما هو المدار
كما هو دأبه فيتبعه اجزاؤه ومنها الاشارة الى التفرقة بين وجوب
الفعل حالة الاختيار وبين امكانه قبل الاختيار بناء على ان الوجوب
بالارادة لا ينافي الاختيار بل يحققه وانه قد يغفل عن مفاد الكلام
استنده الى نفسه واهمله قبل أوانه ومنها الاشارة الى ان اصحاب

المستمرة لربط الحادث بالقديم حيث ذهبوا الى ان الشرائط المترتبة من حركات النفس الفلكية في الارادة ومن حركات الجسم الفلكي في الاوضاع ومن حركات الهيولى العنصرية في الاستعدادات (وقالوا ان تلك الشرائط دائمة ذات جهتين جهة الاستمرار وجهة التجدد ومن جهة الاستمرار صدرت من القديم ومن جهة التجدد صارت واسطة في صدور الحادث ووجه البطلان ما هو المشروح في الشروق الثلاثة التي ابطلها صدر الشريعة في المقدمة الثالثة وايضا اعترض عليهم الامام حجة الاسلام بان التجدد لابد له من علة وعلة المحقق الدواني وحققته في مرآت الحوادث ومصابيح الحواشي للشرح الجلالي وفي حاشية المقدمات للفاضل القرباغي في التنا هي وتتمة الحواشي غاية التحقيق الآن الناقد لما غفل عما عليه اهل الحق بالادلة القاطعة قال في الزامة

الرائدة ضرورية الثبوت عندار باب الحال وهم الحنفية القائلين
بالحال كما هو منطوق عبارات الفاقد في مؤلفاته تعكيس الواقع
كما هو دأبه ومنها ان نفس الرجحان كنفس الايقاع في انه لايستند
الى الله تعالى بطريق الايجاب ولايجب صدورها عنه تعالى وهذه
المشاركة غير خفية عند الغواص في بحر المقدمات الاربعة ومنها
ان وجه التخصيص الذكرى في الفعل ليس من جهة انه مصدر كما
توهم الفاقد حيث قال قوله ان الفعل قد يراد به آه تفصيله
ان الفاعل اذا احدث امرا واوقعه في محل يحصل له صفة اعتبارية
الى قوله ويقال له الحاصل بالمصدر والقصر على الوصف الحاصل
للفاعل بالايقاع تقصير فلا يكن من القاصرين انتهى وهذا التفصيل
من الفاقد مع انه عين عبارة المحشى ماميلا والفاضل المبارك
في تعليقيهما على شرح التهذيب لامدخلية له في تمشية هذا المقام
فقوله والقصر على الوصف الحاصل للفاعل تقصير فلا تكن من
القاصرين من قصور معرفته نشاء من الغفلة عن قول العلامة
ان كثيرا من المصادر ما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به
معناه بخلاف قليل من اللوازم كالطول والقصر والموت وكالامكان
والامتناع وبخلاف اكثر المتعديات كما اذا قام يحصل له هيئة
من القيام او تسخن يحصل له صفة الحرارة او تحرك يحصل له حالة
هي الحركة وليس تحقق مايحصل بالايقاع والايجاد بمنحصر في
جانب الفاعل كنفس الايقاع ثم لما كانت الامثلة الواردة من اللوازم
توهم ان لفظ الكثير احتراز عن المصادر اللازمة وليس كذلك
بل هو من باب التصريح بالمقصود اذ له مزية موجبة للتخصيص
فقوله وقد يطلق اى الفعل وكثير من المصادر على الوصف الحاصل
بذلك الايقاع الذى هو المعنى المصدرى وهو اى ذلك الوصف المعنى
الحاصل بالمصدر اى بسببه او ناش منه فيدل على انه لايحصل
في بعضها لا للفاعل ولا المفعول وفي بعضها للفاعل بل للمفعول
ويؤيده قوله كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا اى
تحصيلا للحركة في جانب المفعول فتامل وتفطن فى ان مقابل الكثير

ماذا

في الصفحة الثلاثة والسبين
والماتين ثم لمايتم الدليل على
اثبات الطبيعة المستمرة وبالجملة
ان علته عدم الحركة في الآن بالتلق
امر مستمر دائمى ومن بعد التفصيل
في تعليقنا على شرح المصدرية
مع ان ماحصله في التعليق المذكور
مذكور في شرح سلم العلوم للقاضي
مردود بما حققناه في الرسالات والصباح
ومردود بما حققه صدر الشريعة
في الشرح ايضا وامن انه غافلون
عنه (قال) صاحب الخزانة في
الصفحة الخامسة والستين والاتدين
والحق ان الازلية عبارة عن الوجود
لاولية والكون على حالة بسيطة
لانفكاك عن الوجوب بالذات
والسلبية من جميع الجهات فكل
ماسوى الله تعالى ليس يمكن ان
يكون ازليا وامن انه قد عقلوا عنه
هذا القول عكون القوم عند
الاصنام (اقول) كيف يجوز من له
عقل سليم نقل قولين متعارضين
وكيف يسلم نص على التعارض الواقع

ماذا ﴿ قال الفاضل الچلبى والظاهر ان كثيرا احتراز عما لا يحصل
له معنى ثابت كالامكان والامتناع اوغيرهما مما لا يوجد فيه ايقاع
بحالة موجودة فى الخارج انتهى ﴿ ولا يخفى انه يدل على انه
من باب التصريح بالمراد والمقصود وليس من باب القصر
وليس انه من جهة المقولة الخامسة ومن جهة انه احتراز عن المقولة
المقابلة له كالانفعال وغيره من المقولات وذلك بشهادة المناط
فى المقدمات ﴿ قوله ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر الخ
﴿ يعنى وقد يراد بلفظ الفعل ههنا الهيئة القارة الموجودة
المترتبة على المصدر فاطلاق المصدر عليه واستعماله فيه من
قبيل استعمال الشىء فى لازم معناه يؤيده قوله ويمكن ان
يراد ومنهم من قال انه من باب الاطلاق الحقيقى سواء كان الحاصل
بالمصدر المعلوم او الحاصل بالمصدر المجهول بل استعماله فى المعانى
الستة كالجلية عند ارباب المعانى كما لا يخفى ﴿ قوله فانه اذا
تحرك زيد مثلا قام الحركة به الخ وجه صحة الارادتين اى صحة
ارادة المعنيين من الفعل وليس هذا التفريع كما ظن عن قول
العلامة كما اذا قام يحصل له هيئة القيام او تسخن يحصل له صفة
وهى الحرارة فان ترتبها على سخن وتسخن ليدل على وجود الحاصل
بالمصدر فى جميع الافعال لازمة كانت او متعدية ثم تأمل فى تعميمه
الفعل من الانفعال حيث قال بعد تعميم الاول فلفظ الفعل وكثير من
المصادر قد يطلق الخ فانه يدل على صحة اطلاقه للانفعال ايضا مع ان الاول
من مقولة ان يفعل اى التأثير والايقاع والثانى من مقولة ان ينفعل اى
التأثر والقبول يعنى من المقولتين المتباينتين من المقولات العشرة
ثم تامل فى لزوم التسلسل فى الفواعل والافعال ثم تأمل فى لزوم كون
الفاعل بالنسبة الى الحاصل بالمصدر فاعلا وقابلا وهكذا الى ان يتسلسل
الافعال والقوابل حتى يتضح عندك وجه الملازمة ووجه المدافعة
ايضا ﴿ اعلم قد كتب الفاضل فخر الملة والدين صاحب الغواص
الملفارى تولدا والبخارى تحصيلا رسالة شارحة المقدمات
الاربع هاذا فوق عبارة التوضيح خط المتن هكذا عنوانها

مباحثه عن السيد الباقر وكيف
يحيط بما قدمت يداه وكيف
لم ما كتبه آنفا سارقا عما كتبه
سرى فى شرح علم العلوم من
الفاضل العاصى فى اعطاء السلاسل الثلاثة اعنى حركات
النفوس الفلكية فى الارادة وحركات
الاجسام الفلكية فى الاوضاع
الهيولى العنصرية فى
وحركات الى غير النهاية
الاستعدادات الى غير النهاية و
وآمن بهاق جميع موعلماته
القائلين بالحدوث الزمانى وايرادها
ان الجمع بين القول بان رابطة
الحادث بالقديم هو الحركات
المذكورة كما ذهب اليه الفلاسفة
فى مواضع وبين القول بان الرابط
هو الذات الارادة وتعلقها كالتعلق
والايقاع كما ذهب اليه اهل الحق
ما لا يتصور فى بداهة العقول ثم
السلبية وحكم البراهين القاطعة
انظر الى قوله كما اورد فى الحديث
ليس عند ربك صباح ولا مساء
تكلمات ابراده اوفق بحل المقام بل
على بقائه ويكشف من مقدار

بسم الله الرحمن الرحيم سبحانك اوهاب بجودك حل الصعاب
عن مقدمات الكتاب بايق درمها فى هذا المقام وعبارتها
هكذا المقدمة الاولى ان لفظ الفعل فى القهستانى والمشهور المكسور
الا انه بمعنى المفتوح فاده وان كان لغة اسما للاثر المترتب على
المعنى المصدرى وعرفا اسما للفظين اشتراكا كبضرب وضرب
الا ان الاسم يستعمل بمعنى المصدر كما تقرر انتهى يراد به
المعنى الذى وضع صيغ المصدر بازائه وهو من مقولة الفعل
او الانفعال هو امر غير قار الذات ولما كان استعمال المصدر
فى المعنى الحاصل بالمصدر مجازا من قبيل استعمال الشىء فى لازم
معناه صدره بالامكان فقال ويمكن ان يراد به اى بلفظ الفعل هنا
المعنى الحاصل بالمصدر وهى الهيئة القارة التى هى وصف
للفاعل مترتبة على المصدر موجودة كالهيئة الصلوتية من القيام
والركوع والقراءة والسجود ونحوها او كالهيئة المسماة بالصوم وهى
الامساك عن المفطرات بياض النهار وهذا يقال له الفعل بمعنى
الحاصل بالمصدر وقد يطلق على نفس ايقاع الفاعل هذا المعنى
كما فى الاول ويقال له الفعل بالمعنى المصدرى هو احد مدلولات
الفعل النحوى ومتعلق التكليف انما هو الفعل بالمعنى الحاصل
بالمصدر لا الفعل المصدرى لانه امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج
كما ياتى ثم اوضح ما تبين لا رادتين بمثال فقال بقوله فانه اذا تحرك
مقدقام الحركة بمعنى التحرك بريد والا فالحركة الاسمى هى
المعنى الاول ولا مدة المترديد بقوله فان اريد بالحركة اى بالتحرك
القائم بزيد مجرى فى الموضعين على استسامح الحالة التى تكون
للحركة فى اى جزء يفرض اى المتحرك فيه اى فى ذلك الجزء
من اجزاء المسافة هى المعنى الثانى وان اريد بها اى بالحركة
بمعنى التحرك ايقاع تلك الحالة اى الحركة الاسمى هى المعنى
الاول والمعنى الثانى موجود فى الخارج ولذا فعل مدار التكليف
اما الاول فامر يعتبره اى يخترعه العقل ولا وجود له فى الخارج

ما وقع فى الفنون الدرسية كذلك
ايراد قول السيد الناقص والحق
ان الارادة كلا من غير المطابقة
يورث الى الضحكة ويوجب
المفسدة العلمية كما اشير اليها
فى صدر بالقديم (فاعلم ان للربط
الحادث ابداع العروى) اقوال
(الاول الحادث فى الاول
وهو مختار المحقق العروى (والثانى
انه اى الرابط ذات الارادة وهو
مختار علامة الاشاعرة) و (الثالث
هو الكلال اى صفة الارادة كالتعلق
والايقاع وهو مختار عادة الماتريدية
واليه صدر الشريعة وغيره من
الذاهبين الى زيادة الصفات وقد
مر فى صدر الكتاب) و (الرابع انه
اى الرابط الحركات الفلكية
والاستعدادات العنصرية وهذه غير
الحركات والاستعدادات كذا
متناهية متعاقبة واليه الفلاسفة
فى الحاشية الكبرى السيد العروى
وانت قد اشرت القول الرابع
فى وسع مولانا مع تاكيد من

اذ لو كان اى وجد فى الخارج لكان له موقع اى ذات متصف بايقاعه
فيكون له ايقاع ثم ايقاع ذلك الايقاع اى الاوّل يكون واقعا اى
موجودا فى الخارج فيكون للايقاع الثانى ايقاع ثالث وهكذا
فيلزم التسلسل فى طرف المبدأ اى العلة لان الموقعات من
الايقاعات علة للمتعاقب منها فى الامور الواقعة اى الموجودة
فى الخارج وهو محال موجوده مع ولانه يلزم وان قطع النظر عن
العلية والمعلولية انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا او فرض وجود ذلك
الايقاع فقد اوجد امورا غير متناهية هى الايقاعات الغير المتناهية
وهى بديهى الاستحالة على ان استلزام كون الايقاع امرا غير موجود
فى الخارج اظهر على مذهب الاشعرى فليكتف به وان التكوين
المرادف للايقاع عنده امر غير موجود فى الخارج فتكوين العبد
بالطريق الاولى فى المقدمة الثانية اى هذا الذى يذكر هى المقدمة
الثانية او المقدمة الثانية ماهى وكذا الحال فى المقدمة الثالثة
بخلاف الاولى والرابعة فان فيهما صح الحمل بكلمة ان ويعلل بعرض
التعدد كل ممكن فلا بد الفاء زائدة ان يتوقف وجوده على موجد
اى لا محالة يكون وجوده من الغير والا اى وان لم يستند وجوده
الى الغير يكون من ذاته فيكون واجبا بالذات ثم اى بعد ان
لا بد من توقف وجوده الى الغير ان لم يوجد جملة اى كل ما يتوقف
عليه وجوده من اجزائه وشرائطه يمتنع وجوده والا وان لم يمتنع
مع ذلك يمكن وجوده كما امكن عدمه وكل ممكن لا يلزم من فرض
وقوعه اى وجوده محال ولكن هنا يلزم لانه اى هذا الممكن ان وقع
بدون وجود تلك الجملة اعم من ان لا يوجد شىء منها او بعض
منها لم يكن هى اى تلك الجملة جملة بالتنوين اى كلا ما يتوقف عليه
فعلى الاول لا يكون شىء منها موقوفا عليه وعلى الثانى لا يكون
بعض منها موقوفا عليه فخبر لم يكن قوله ما يتوقف الخ وقوله جملة منون
منصوب بمعنى بكل اجزائه فهو اما قيد لقوله ما يتوقف عليه او متعلق
لم يكن ولا تغفل عن دقة هذه الوسائط وحسنها بالنسبة الى مطالعة

عن ذلك من القائلين بالحدوث
الزمانى كما فى تعليقاتك على شرح
الدوانى وما صمم مع ملحد
الشريعة حيث قلتم بثبوت
القديمات الاربع فى زعمك عاما
نصيره كون بنى قصرا وعلم
مصرا بايك كما لت البداهة فى امور
وجوزت محالات تخاصم بها الجمهور
انتهى فبالك الناقد فكيف ينكر
الناقل ثبوت الازل وكيف يختار
من له عقل القول الرابع من ان
الرابط هو الحركات السرمدية (ثم) العالم
اى بعد الانعدام ثم الاول بعدم العالم
وكثير ثم القائلين بالحدوث الزمانى ان
تقول فى هذه الكلية والحق ان
الازلية عبارة عن الوجود بلا اولية
فكل ما سوى البارى تعالى ليس
يمكن ان يكون وجوده ازليا فهل
هذا النقل المجرد من افق السبب
الامس ان السلاب الادراك ومن
نسيانك ما انست بذلك فلا عبرة لما
كتبت وسطرت ولعمرى لقد اتى
بما لا يرى به مثل فى الاولى والاخرى

الاضافة المشتهورة بين الناظرين والمعروض ملامه حيث فرض انه لابد للممكن من جملة مايتوقف عليه وجوده وهو المسمى بالموجد فان لم يوجد تلك الجملة يمتنع وجوده الخ وان وجد تلك الجملة اى المفروضة عطف على قوله ثم ان لم يوجد جملة يجب وجوده عندها اى مادامت تلك الجملة والا يجب امكن عدمه كما يمكن وجوده فى حال اى زمان العدم فنظر ان توقف وجوده على شىء آخر غير هذه الجملة لم تكن المفروض جملة ما يتوقف عليه وان لم يتوقف على شىء آخر موجوده مع وجود تلك الجملة تارة وعدمه مع وجودها مرة اخرى رجحان الوجود او العدم من غير مرجح وهو اى كل واحد من خلاف المفروض والرجحان بلا مرجح محال فوجود الممكن عند وجود جملة مايتوقف عليه واجب وهو المطلوب فان قيل لانم انه اى هذا الرجحان مع دل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ان يوجده شىء آخر غير ذاته مع ولم يلزم ههنا هذا المعنى لان ههنا شىء آخر غير الذات موجدا اياه وهو جملة مايتوقف عليه لكنه لم يجب المعلول معها وعدم الوجوب معه لاينافى كونه موجدا غايته لا يكون موجدا موجبا فليكن فاعلا مختارا ولهذا اثبت فى جانب الجواب عدم كونها موجدا مطلقا قلت قد لزم هذا المعنى لانه اى الممكن ان امكن عدمه مع هذه الجملة فاعاد دليل الشق الثانى وسكت من اوله تصريحا بما هو فى هناك اكتفاء بذكره فى دليل الشق الاول وهو التمسك بشأن الممكن وخاصيته وتفصيلا لما اجمل هناك من قوله لم يوجد شىء الخ بعد قوله هناك فى حال العدم الخ وان المراد من شىء آخر هو الايجاد او هو المضاف المعدوى هناك حتى يظهر لزوم ما قال بمطالبته ويندفع اعتراضه من الرأس فحاصل عبارة المصنف قلت قد لزم من الدليل السابق هذا المعنى لان حاصله فى قوة ان يقال وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها لانه اى الممكن ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال اى شىء من المحالات كما هو شان الممكن وخاصيته

لكنه

فا يشتهر اسمه فيما بين العرفه
كاشتغال الباقلانى بشرح رسم الابارك
الله تعالى فيه وفى امره ابه واتباعه
ولا كثر الله تعالى فيه وفى اشباهه
(قال) صاحب الدراية فى الصحيفة
السادسة والحسين والثالث بن عبد
قول المصنف رحمه الله فثبت توقف
الموجودات الحادثة على الرابطة
وهو الحال قد عرفت ما فى مستقل بذاته
وقد نسج الدوانى فى عدة كتبه
على منوال المصنف فى ابطال ربط
الحادث بالقديم بواسطة الحركة
العصر مدية وهو عجيب جدا ابطل
ذلك من اماطل النظر فيما طلقناه
على شرحه للعصدية انتهى الاقوال
فيا امرابه واشباعه من الغفلة
كذب كذب يحكم على غلوتهم
خطا السبيل وكذب عقل عما حققه
ملبس الشريعة القدسيات الاربعة
وكيف كتب اولا ما سرته عن الازلية
حيث قال والحق ان البارى عبارة
من كتبه انكل ماسوى البارى ليس
يمكن ان يكون ازليا كلا بالزمان

نكبه اى المحال هنا يلزم وهو كما قال المعترض باستحالته لانه اى هذا الممكن لاشك انه فى زمان عدمه لم يوجده شىء لا هذه الجملة ولا غيرها فهى الزمان الذى وجد اى فلو فرض وجوده فلاشك انه ليس بايجاد هذه الجملة اذ لو كانت موجودة لم يتصور لهذا الممكن عدم ولم يعرضه فعلم ان وجوده ان وجد اما بايجاد شىء آخر غير هذه الجملة اياه فلا يكون الجملة جملة واما لا بايجاد شىء لا هذه الجملة ولا غيرها فلزم وجوده من غير ان يوجده شىء آخر غير ذاته لا هذه الجملة ولا غيرها وهو الرجحان اسلم استحالة عند السائل وهذا معنى ما قال المصنف يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شىء آخر اياه لزم ما علمتم استحالته وبهذا التحرير ظهر لك ان الزيادة غير محتاج اليه فى عبارة المصنف كما ادعاها العلامة ولا الجناب ايضا وانه ليس ابطل الدليل المصنف قول من قال والاعتراض بقى لان الرجحان ممكن واذا لم يكن وجوده من موجد وهو المرجح يلزم وجود الممكن بلا موجد انتهى مع انه كلام لا يعبأ به لان الرجحان كالايقاع امر لا موجود ولا معدوم فكلامه اغماض وطرح المقدمة التى ادعاها المصنف فى تحرير المقدمات مع انه نص نفسه انه من غواص هذا التحرير والله سبحانه اعلم بما فيه مثبت اى هذا من الدليلين احدهما قوله والا يمكن الخ والامر قوله والا امكن الخ انه لابد لوجود كل ممكن من شىء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه القضية اى الثابتة متفق عليها بين اهل السنة والحكماء لكن بينهما فرق وهو ان اهل السنة يقولون بها اى بهذه القضية على وجه لا يلزم منه القول بالموجب بالذات كما عند الحكماء فان وجود الشىء الممكن يجب عند هذه الجملة على تقدير حصول ايجاد الله تعالى اى ايقاعه فيما بين تلك الجملة ويمتنع على تقدير ان لا يوجده تعالى ولا يتعلق ارادته بوجوده فحاصل التعليل بقوله فان وجود الشىء الخ

واعتقد بان الرابطة هو الحركة التوسطية ما اقر بالنقص فى مقابلة ما هو المعرض مع ان الحركة التوسطية قطعى البطلان بالبراهين التى اوردها صاحب الشريعة وبالبراهين التى حققها المحقق الدوانى ومن لا يقر بكره وبالسلاب عقله بعض هذا التنقيح انظر والتوضيح عليك على ذمة اسم انظر والى قوله عقد الغرم المصنف عالين احدهما اثبات الحال وثانيهما تجويز ترجيح احد المتساويين اقول اثبات الحال وكذا تجويز ترجيح احد المتساوى بين ما وصى به البرهان القطعى كما حققه فى الشرح ثم انظروا الى قوله لوجود فى بدء الحال استناد الموجودات الى الواجب على سبيل الصحة وجوز الترجيح الحال بلا مرجح ابتداء دون اثبات الحال لكن اقرب الى السلامة فان الاستناد المذكور وكذا التجويز المذكور مختص بالحال على ما حققه فى الشرح فكانت السلامة اعلى ما اورده الاشعرى فى الدليل الثانى فى اثبات الحال فافهم الفاضل

بصحة ما ابكره

ان يقال فانهم يثبتون بالمقدمة الثالثة الآتية دخول امور فيما بين جملة يجب عندها وجود الحادث لايستند الى الواجب بطريق الايجاب ولايجب صدور فاعته تعالى ويسمونهم بالاموجود واللامعدوم كالايقاع والايجاد فاثباتهم تلك الامور فى جملة ما يجب عنده الحادث يخلصهم عن القول بكون الله تعالى موجبا بالذات ويوجب كونه فاعلا بالاختيار كما يصرح فيما بعد بقوله واعلم ان اثبات تلك الخ فلاثباته اورد المقدمة الثالثة وطول فيها والا فلاطائل تحتها فى هذا التعليل واعلم ان ما زعموا اى الحكماء ان كل موجود ممكن محفوف اى ملفوف ومحاط وجوده بوجوبين سابق اى وجوب قبل الوجود ولاحق اى وجوب بعد الوجود باطل غير ان الاول لانه ان اريد سبق الوجوب على الوجود السبق الزمانى فمحال سبقه عليه لانه يلزم وجوب وجود الشىء حال عدمه اى فى الاولى اسقاط لفظ الوجود من البين كما لايخفى حال عدمه اى ذلك الشىء فيلزم اجتماع الوجود والعدم او تحقق الكيفية بدون نسبة الوجود وكلاهما محال ضرورة ولو قيل عليكن هذا الوجوب كيفية نسبة العدم الى الشىء فلت فيكون العدم ضروريا والكلام فى الممكن وفى وجوب وجوده فيلزم الخروج عما فيه الكلام من وجهين وان اريد السبق الذاتى وهو سبق المحتاج اليه على المحتاج وان وجدا معا زمانا فكذا اى باطل لانه لابد ان ينشأ الوجوب من العلة فان قالوا انه نشأ من العلة الناقصة فصار من جملتها متقدما على الوجود نقول مع العلة الناقصة لايجب شىء فلا وجوب معها وان قالوا انه نشأ من العلة التامة وكان من اجزائها بالنسبة الى الوجود نقول وان نعقل نشوء الوجوب مع التامة لكن لايكون الوجوب منها اى جزأ وبعضا من اجزاء العلة التامة ضرورة ان الوجوب معلولها اى معلول التامة ومعلول الشىء لايكون بعضا وجزأ منه فالوجوب ليس بمتحقق الا مقارنا للوجود عارضا وصفاله حيث هو ليس الا تأكد الوجود بحيث لايحتاج الوجود اليه بل الامر بالعكس وكل منهما اى الوجود ووجوبه اثر المؤثر التام الواحد اى تأثير العلة هو جعل الممكن بحيث كلما لاحظه العقل بالقياس اليها انتزع منه الوجود الواجب مادام تلك العلة كيلا يلزم المحالان المذكوران ثم منشأ توهمهم سبق الوجوب ان العقل قد يعتبر احد اعنى الوجود مثلا المتصاحبين اى المتضايفين احدهما الى الآخر كما يقال وجوب الوجود ووجود الوجوب اى تحققه من حيث انه اى الاحد يحتاج الى الآخر اعنى الوجوب مثلا فى التعقل اى فى تعقل ثبوت الوجود للممكن فان الوجوب هو امتناع الانفكاك فمالم يصدق بامتناع وجوده مادام العلة يمكن عدمه فلا جزم بوجوده وما توهم من ان تعقل الوجود مع العلة عن امتناع الانفكاك والرجحان فجوابه ان عدم العلم بالعلم لايستلزم عدم العلم

فمن ههنا توهموا سبق الوجوب (و) قد يعتبر الوجود مقدما من حيث ان الآخر اى الوجوب
يحتاج فى ثبوته للممكن اليه اى الى الوجود لكون الوجوب وصفا عارضا للوجود متأخرا
عن الوجود ذاتا فمن هنا توهموا وجوبا لاحقا فتوهموا كون الممكن محفوفا بوجوبين وايضا
اى كالاعتبارين المذكورين يعتبر احدهما مقارنا له اى يعتبرهما متلازمانا من حيث انهما
معلولا علة واحدة مع انه اى الوجوب الذى اعتبره العقل مقدما تارة ومقارنا اخرى فى الحقيقة
اى خارج العقل واحد اى وجوب واحد لا انها وجوبات ثلثة وكذا الوجودات المعتبر احدها
مقدما والآخر مؤخرا او مقارنا وجود واحد فى نفس الامر لا ان للممكن وجودات ثلث فالضمير المنصوب
راجع الى قوله مؤخرا او مقدما او مقارنا والافراد باعتبار الخبر والاتحاد فى الحقيقة فهو المقدمة الثالثة
لما ثبت اى بالمقدمة الثانية انه لابد لوجود كل ممكن من شئ يجب عنده وجود ذلك الممكن
ولم يتقرر امتناعه عند عدمه لعدم دخله فى لزوم الجبر يلزم جواب لما انه لابد ان يدخل
فى جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور حادثة لا موجودة فى الخارج ولا معدومة
فيه كالامور الاضافية كالايقاع والايجاد والاحداث وهو القول بما يسمى بالحال المتوسط
بين الموجود والمعدوم وذلك اى الملازمة المذكورة حق لان جملة ما يجب عنده
وجود الحادث لا يجوز ان يكون تمامها قديمة لان المجموع المفروض انه القديم
لا يخ اما ان يوجبه فى وقت معين اولا فان اوجبه فى وقت معين مثلا فذلك لحدوثه
فى وقت معين يتوقف على حصول اى حدوث ذلك الوقت جزاء الشرط فى الفريد
ان كان الشرط ماضيا والجزاء مضارعا غير مقرون بلم فالوجهان جائزان اعمال الارادة
والغائها او يجزم المضارع ورفعه والثانى اكثر انتهى ثم على تقدير فرض الايجاب
فى ذلك الوقت لا سبيل لتجويز الايجاب فى غير ذلك الوقت فلا منع فى الملازمة
فلا يكون اى فعلم انه لا يكون تمام ما يجب عنده وجود الحادث قديما فالفاء نتيجة
هذا الشق او عاطفة لقوله يتوقف والاولى ترك هذه النتيجة لانها اعادة ما سبق ومعاد
فالحق وان اوجبه اى علق القديم ارادته بوجود زيد الحادث لا فى وقت معين ولا شك
ان حدوث الحوادث مختص بوقته فحدوثه فى وقت معين رجحان احد المتساويات
من غير مرجح لان المرجح الذى هو الارادة فرض ترجيحه فى وقت غير معين فى هذا
الشق فلا سبيل لتجويز كونها مرجحة لهذا الوقت بل هو الشق الاول فالترديد فى الحقيقة
فى ترجيح الارادة فالشق الثانى باطل فتعين الشق الاول فلا محالة يكون بعضها

اى تلك الجملة حادثة وهى الوقت المعين وهذا معنى قولنا في المقام ظهر انه لا يرد ما في التلويح وانه لا حاجة الى ما ذكر بهذا الرجحان قوله اى حين تقرر ان بعض تلك الجملة حادث علم بجواز دخول امور حادثة لا موجودة ولا معدومة فيما بين تلك الجملة بل نقول لا بد من دخولها لانه ان لم يدخل في تلك الجملة امور حادثة لا موجودة ولا معدومة فهى اى تلك الجملة اما موجودات محضة وهى اى تلك الموجودات المتسلسلة معلولياتها مستندة منتهية الى الواجب قطعا للتسلسل المحال في طرف العلة فيلزم اما قدم الحادث المعلول الاول ان لم يكن شئ من تلك الموجودات العلل معدوما في شئ من الازمنة ضرورة دوام المعلول بدوام العلة التامة او يلزم بالآخرة انتفاء الواجب لو كان شئ منها معدوما الآن عدمه يكون بعدم شئ من علته وهكذا فيجر الى انتفاء الواجب وكلاهما باطل واما معدومات محضة وهى لا تصلح علة للموجود قالوا ان الامكان ليس من شأنه افادة الوجود فضلا عن المعدوم وايضا كالوجه السابق وهو حرمان الحادث الذى فرض تلك الجملة علة له متوقف على امرائه الموجودة فمدخلية الموجودات في جملة علته محسوس مشاهد لا ينكره الا السوفسطائى واما موجودات مركبة مع معدومات وهذا باطل ايضا اى كالاولين لان هذه القضية ثابتة اى صادقة بمعنى لنا قضية صادقة وهى كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد يوجد من غير توقف على عدم شئ آخر اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذى بعد الوجود اى على عدمه اللاحق لان العدم الذى قبل الوجود قديم ازلى ثابت التحقق فيلزم قدم الحادث لان المفروض ان موجودات جملة علته قد وجدت وانها مستندة الى الواجب والعدم السابق الذى فرض من جملة علته ايضا قديم ثابت التحقق فمن ضرورة ثبوت مثل هذه الجملة ما يتوقف عليه زيد قدمه ثم عدم عمرو الذى بعد الوجود الذى فرض توقف وجود زيد عليه لا يمكن اى عدمه اللاحق الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو او بقائه لما ان علة العدم عدم علة الوجود وذلك الجزء الذى يزول به زوال عمرو اما ان يكون موجودا محضا اى بسيطا فيصير معدوما وذا اى كون الموجود المحض معدوما لا يمكن لانه لا يصير معدوما هذا التعليل مستدرك لا حاجة اليه والصحيح وذا لا يمكن الا بعدم جزء من علة وجوده او بقائه ايضا وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو لافضائه الى انتفاء الواجب بالآخرة وح اى حين لا يمكن عدم عمرو لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وهو مما لا يمكن وكلامنا في زيد الموجود فعلم توقفه على شئ من العدمات سوى الموجودات المتعلقة

حق واما ان يكون مركبا من الموجود والمعدوم عطف على قوله اما ان يكون موجودا محضا الخ فيكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء كما قد يكون لزواله بزوال جزئه الموجود وزوال العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر مثلا فعلى هذا عدم عمرو موقوف على وجود بكر وقد فرض وجود زيد متوقف على عدم عمرو وحيث قلنا اذ لو توقف على عدم عمرو الخ فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير فرض وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد وهذا خلف فالقضية المذكورة ثابتة حقة لان التوقف على عدم شيء آخر باطل لهذين الخلفين فتركب جملة علة الحادث من الموجود والمعدوم باطل ولما توهم من ثبوت القضية كفاية الموجودات المحضة فى علة الحادث وقد ابطلها بقوله وهى مستندة الى الواجب فيلزم الخ اعاد ابطالها بما حاصل قوله وهى مستندة الخ فقال واذا ثبت اى ولما ثبت القضية المذكورة نقول لا نتوهمن منه عدم بطلان الشق الاول لان عكس نقيض القضية المذكورة لازم لها بناء على ان العكوس لوازم الاصل قضيتها فيلزم منها انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات اى المستندة الى الواجب لوجوب الانتهاء اليه قطعا للتسلسل فان نظر الى قدم العلة اعنى الواجب يلزم قدم الحادث وان نظر الى حدوث المعلولات الموجودة ونقل الكلام الى عدماتها بموجب لزوم العكس المذكور ثم هكذا ينجر الى انتفاء الواجب فبطلان علية الموجودات المحضة مما لا مجال منه ولما ثبت بطلان الاقسام الثلثة المذكورة تعين مدخلية الامور اللاموجودة واللامعدومة فى جملة علة الحادث لعدم ورود الاستحالات المذكورة ح واليه اشار بقوله فثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن الى شيء يجب ذلك الممكن عنده بموجب المقدمة الثانية دخول ما ليس بموجود ولا معدوم فى جملة ما يجب عنده وجود الحادث لانه لا يخ اما ان يكون هذا الشيء موجودات محضة او معدومات محضة او موجودات مع معدومات مع تلك الامور ولما بطل الثلثة الاول بالاستحالة المذكورة فيها تعين الرابع لعدم ورود تلك الاستحالات فيه بجواز استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الصحة والاختيار لعدم لزوم الرجحان المحال فيها حيث لا وجود لها فلم يلزم وجود الممكن بلا موجد فيها بخلاف غيرها من الموجودات واما المعدومات فلا مدخلية فى باب الافادة بديهة هذا هو خلاصة المقدمات فاسقطه فان قيل بطريق المعارضة بالقلب او النقض الاجمالى بتخلف الحكم على زعم الخصم لا يثبت

هذا الامر دخول ماليس بموجود ولا معدوم فى جملة علة الحادث وليس المراد من هذا الامر نفس اللاموجود واللامعدوم على ذلك التقدير اى على تقدير الاستدلال على بطلان علية كل واحد من الموجودات المحضة والمعدومات المحضة والمركب منهما بالوجوه المذكورة وليس تقدير الامتناع وان كان يقتضيه توسط قوله فثبت على تقدير افتقار الخ الان اعادة هذا التفريع بعد هذا السؤال والجواب حيث قال فثبت توقف الموجودات الخ ايضا يدل على ان المراد بهذا التقدير ما قلنا وكذا لام العهد قرينة حيث لم يقل على هذا التقدير فافهم لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود اى ما ليس بموجود والموجود ما ليس بمعدوم ولا مخرج بين النقيضين فالامر الذى يسمونه لا داخل فى احد النقيضين ضرورة اما فى الموجود او فى المعدوم فما يبطل عليتهما يبطل علية هذا الامر ايضا لان تلك الامور على هذا التاويل اما موجودة او معدومة فالعلة المركبة منها ومن غيرها اما موجودات محضة او معدومات محضة او مركبة منهما وقد ابطلت الاقسام باسرها كما ذكره المصنف ونقول لو صح دليله بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه حيث يجرى فيما تركبت من هذه الامور من غيرها اذ هذه الامور اما موجودات او معدومات بناء على نفى الواسطة فالمركب منها ومن غيرها اما موجودات محضة الخ والاقسام باسرها باطلة بعين ما ذكره المصنف مع تخلف الحكم اعنى امتناع تركب علة الحادث منها على ما علمتم ايها الملا تريدية لعدم الامتناع عندكم بل ادعيتم التركيب منها كما لا يخفى قلت هذا التاويل وهو كون الاصناف داخلا فى الموجود او المعدوم صحيح الا ان قوله وذلك الجزء الخ يعنى ان الدلائل المذكورة لاثبات دخول الامور اللاموجودة واللامعدومة فى جملة علة الحادث بعد حفظ التاويل المذكور تقدم على عدم دخولها فيها الا قوله وذلك الجزء الخ او نقول يجرى جميع الدلائل المذكورة فى جملة علته بعد التاويل المذكور فى ابطال دخول الامور المذكورة فيها الا قوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا الخ لان الانحصار بما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن اى يجوز ان يدخل فى جملة العلة الموجبة لمحض امور لا موجودة ولا معدومة وان زعمتا كالاضافيات كالايقاع والايجاد والاعتبار والاحداث فان مصدر عندكم الوجود مما يندرج فيه الاضافات المذكورة اى ما ليس بمعدوم بمعنى ان هذا القدر لا يثبت لها وجود فى الواقع وانما هو اصطلاح محض واعتبار بحت فى الان عندكما كل فيرد انه لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لجواز ان يكون من جملة تلك الموجودات الايقاع الذى يصدر من الفاعل بطريق الصحة لعدم الرجحان اعمال بعدم وجوده باعتبار ان لا وجود له بمعنى ان شرطه الوجوب بالاستناد الى الواجب هو الوجود الحقيقى او باعتباره

بلزم

يلزم الرجحان بلا مرجح محال فهذا تأويل يعم الموجود والموجود الذى لا يلزم باعتباره الرجحان المحال فلا وجوب باستناده فلا استحالة فى وجوده ولا فى انتفائه فلا يصح قوله وهلم الى انتفاء الواجب وان فسر اى عندكم الموجود بما لا يندرج الاضافيات فى الموجود بل فى المعدوم بان يفسر الموجود بماله كون مستقل فى الاعيان فيكون المعدوم مقابلا له بمعنى ماليس كذلك فيدخل الاضافيات فى المعدوم والاوضح ان يقال وان فسر المعدوم بما يندرج فيه الاضافيات لانسلم ح ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شىء حتى يلزم خلاف المفروض فان الاضافيات الوجودية اى ماليس فى مفهومه سلب معدومة فى الخارج اى على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شىء حتى يلزم خلاف المفروض كما اذا تعلقت الارادة بشىء ثم انقطعت فان انقطاعها لا يكون بوجود شىء بل يجوز ان يكون زوال العدم عبارة عن حدوث الامر المسمى بالقصد من العبد بطريق الصحة غير مستندة الى الواجب فثبت اى اذا علمت سلامة الدليل المذكور لاثبات دخول الامور المذكورة فى علة الحوادث عن القدح المذكور ثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة وهذه اعادة للتفريع المذكور قبل القدح بعد دفعه ولا يمكن اى وبعد ما ثبت التوقف وعليتها نقول لا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم ح اى لو كان استناده بطريق الايجاب المحالات المذكورة اى دلائل اثبات حدوثها ودخولها فى علة الحادث من قدم الحادث او انتفاء الواجب وقوله ولا يلزم جواب سؤال بانها امور ممكنة لا بد من استنادها الى علة لا محالة اجاب بانه لا يلزم من عدم استناد الامور اى بالاستناد الموجود المقيد بقوله بطريق الايجاب فالاضافة عهدية او قوله المذكورة صفة الاستناد التأنيث باعتبار المضاف اليه فلا منافاة بالسابق واللاحق ولا يرد ان صحة الاستثناء على تقدير عدم الاستناد المطلق ظاهر لانه منه استغناؤها عن الواجب اذ لا شك انها اى تلك الامور ممكنة كما قلت مفتقرة الى الواجب مستندة اليه لكن لا بطريق الايجاب لئلا يلزم المحالات التى ساقها الدليل فى المقام عليها فصح ما ادعى بقوله ولا يمكن الخ وتم مدلول الدليل المذكور ومن هذا التقرير ظهر لك ان قوله لكن لا على سبيل الخ قيد الافتقار وان التعميم بقوله بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة حقوة من المصنف لا حاجة اليه بل هو يوهم تعلق الاستدراك بقوله المستندة وهو مما يهدم غرض المصنف فى المقام وما قال السيد الشريف ان جعل قوله لكن لا على سبيل الوجوب الخ قيد الاستناد الموجودات الى الواجب بطل غرض المصنف فانه لو جاز استناد الموجودات الى الواجب ايضا على سبيل الصحة والجواز لكان اكثر المقدمات فى اثبات

الامور الا موجودة والا معدومة على طرق ولكن قول المصنف ان اثبات تلك الامور على تقدير ان الخ تخلص عن القول بالموجب بالذات ولولا تلك الامور لايمكن نفي الوجوب بالذات الا بالتزام المحال ممتنعى عنه لان كونه مختار اثبت بدون ارتكاب تلك الامور قول متين وكلام رصين وما اجاب عنه المولوى عبد الحكيم بان معنى كون استناد الموجودات الواسطة الى الواجب على سبيل الصحة والاختيار ان تلك الموجودات مستندة الى الواجب بتوسط الايقاعات الصادرة على سبيل الصحة والاختيار فهى باعتبار ان ايقاعاتها لايجب ان تكون صادرة بطريق الصحة والاختيار انتهى ساقط لانا ننقل الكلام على ايقاعات هذه الوسايط فماذا يقول فيها بل هذه الايقاعات هى اول الكلام ولو قال استنادها ايضا بواسطة الوجودات الاخر المستندة لا بالوجوب باعتبار ايقاعاتها الاخر ننقل الكلام اليها ايضا فيلزم التسلسل المتعددة فالاسلم دعوى كون نفس الايقاع رأسا مستندا الى الواجب لا على سبيل الوجوب ولايلزم منه قبح الترديد الاتى بقوله وح اما ان تجب الخ ايضا لانه هو الوجوب بتوسط الايقاعات الاخر فهو غير الاول المنفى لانه الوجوب بالاستناد الى الواجب بنفسه فلا قبح فلا يصلح ان يكون هذا هو الذى عده الشارح العلامة وجه هذه على جعله متعلقا بقوله المستندة اليه كما ظن و ح اى حين لم يجب الايقاع بالاستناد الى الواجب بنفسه لئلا يلزم المحالات المذكورة نقول اما ان تجب اى الايقاعات بالتزام التسلسل اى بعدم اعتبار ايقاع الايقاع عين الاول وهكذا اى بعد فرض تحقق الموقوفات بالفعل فى كل مرتبة فيها اى فى تلك الامور فان الشىء سواء كان ايقاعا اوغيره باعتبار ان ايقاعه لايجب صدوره عن الفاعل بطريق الصحة وبعد اعتبار ايقاعه يجب كما سيشير اليه المصنف بقوله فان ايقاع الحركة الخ فالمراد بمعنى بعد هذا الوجوب هو الوجوب بتوسط الايقاعات الاخر فهو غير الاول المنفى فلا يقبح هذا الترديد بعده وهذا اى التسلسل فى الايقاعات باطل لانها امور متحققة فى نفس الامر لا اعتبارى محض او يكون عطف على بالتزام الخ ويجوز عطفه على قوله فالمنفى وهذا اى التزام التسلسل فيها لكون اى باعتبار كون اضافة الاضافة اى ايقاع الايقاع عين الاضافة الاولى فلا تسلسل فى الحقيقة واما ان لا يجب عطف على الاولى والظاهر اى عند العقول والحرى بالقبول ان الحق هذا اى الاحتمال الاخير اى الظاهر كون الحق منحصرا فيه وان احتمل حقية الاوليين بمنع استحالة التسلسل فى غير الموجودات فى الاول وظهور مامر من المصنف فى الثانى فيه ثم علل الظهور بالامر الوجدانى فقال ان ايقاع الحركة غير واجب للمتحرك ومع ذلك اوقعها الفاعل) اى المتحرك يعنى لوظيفة ايقاع الحركة ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة اى الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اى ايقاع المتحرك بوظيفة الترجيح

اذ لو لم

اذ لو لم يجب وجودها رجحان بلا مرجح محال ولا يلزم فى حق الايقاع الرجحان بلا مرجح اى الوجود بلا موجد الذى هو المحال اذ لا وجود للايقاع وان لا عدم له واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج فى وجوده الى مؤثر يوجبه تصريح وفذلكة لما علم من المقدمات السابقة مخلص مصدر ميمى اى مانه الخلاص وحمل المصدر للمبالغة من قبيل رجل عدل عن لزوم القول بان الفاعل موجب بالذات ولذا ذهبوا الى الجبر وموجب اى مثبت معطى على مخلص لكون الفاعل بالاختيار لان تلك الامور لما لم يكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب للوجه المذكور كما قال ولا يمكن الخ لانه يلزم ح المحالات المذكورة الخ يكون استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب الثانى والى اثبات الاول اشار بقوله ولولا اثبات تلك الامور لا يمكن نفى الموجب بالذات حاصله ان يقال لو لم يكن الواجب فاعلا بالايجاب يلزمنا المحال وهو الرجحان بلا مرجح فللهرب عن هذا المحال قلنا بكون الواجب فاعله موجبا فلزم القول بالايجاب ولا مخلص منه على تقدير عدم اثبات تلك الامور الا بالتزام المحال ايضا وهو وجود بعض الموجودات من غير وجوب من علته اى بالتزام ان ليس وجود كل ممكن بعلة يجب عنده وجودها وجوده بل يجوز ان يوجد بعلة يجوز عندها وجوده ولا يجب ويلزم من هذا وجود الممكن بلا موجد وهو محال كما مر فى المقدمة الثانية فالمخلص على تقدير عدم اثباتها محال لان ما يلزم منه المحال محال بخلاف المخلص على تقدير اثباتها فان اثباتها يخلصنا عن القول بالايجاب من غير لزوم هذا المحال لان تلك الامور لما لم يكن لها وجود وان لم يكن لها عدم ايضا لا يلزم من عدم وجوبها عند تحقق علتها التامة المحال المذكور فالمخلص هو هذا المخلص بخلاف المخلص الذى يلزم منه المحال فانه بمنزلة العدم وكالا مخلص ففى اثبات تلك الامور مخلص عن القول بالايجاب من غير لزوم المحال ومراد المصنف من قوله ان اثباتها مخلص الخ انه مخلص من غير لزوم الخ وفى عدم اثباتها ايضا طريق الخلاص لكن يلزمه المحال المذكور فكأنه لا مخلص فى عدمه ❁ المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد على ما فسره المصنف فى مواضع باطل وكذا اى باطل الترجيح اى الايجاد من غير مرجح اى موجد ولكن ترجيح المختار احد المتساويين او المرجوح واقع فضلا عن الجواز (لوجوه) ثلثة الاول انه اما ان لا ترجيح اصلا او يكون الترجيح للراجح او المساوى او المرجوح الاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن لان وجوده لا يتصور بدون الايجاد والا يجاد ترجيح وكذا ترجيح الراجح قبل باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات اى لو فرض رجحانه لا يكون بالذات

اى باستقلال الذات من غير الاحتياج الى الغير بل بالاحتياج الى الغير ومن الغير فثبت
ان رجحان الممكن بطريق ورود الترجيح من جانب الغير والاحتياج الى الغير فلو فرض
ورود الترجيح ثانيا للراجح بهذا الغير يؤدى الى اثبات الامر الثابت فالغير المفروض
ان كان الغير مستقلا فى ترجيحه فهو مع لان ما له الى التوارد او يؤدى الى احتياج كل ترجيح
من الغير الى ترجيح آخر قبله ان لم يستقل وينقل الكلام الى هذا الترجيح الثانى وهكذا
كل ترجيح فرض ثالثا وراءها الى غير النهاية فيلزم التسلسل فى الترجيحات والرجحانات فلما
بطل القسمان الاولان تعين ان الترجيح لا يكون الا للمساوى او المرجوح وهو المطلوب وبما
قررنا من توجيه الكلام ظهر فائدة ايراد المقدمة القائلة بان الممكن لا يكون راجحا بالذات
متى لو كان رجحانه باستقلال ذاته من غير احتياج الى الغير لكان طريق ورود الترجيح
من الغير مسدودا ابتداء ولما يتصور تفريع احتياج كل ترجيح الى ترجيح فلو اندفع ايضا
ما يقال انه لو قال وكذا ترجيح الراجح باطل لان ترجيح الراجح ما له الى اثبات الثابت
والى احتياج كل ترجيح الخ لكفى فى التعليل ولو سلم فلو رجحان ولو بالذات كان فى تفريع
الامرين المذكورين ولو سلم فالرجحان بالغير يستدعى فى التفريع ان يقال فترجيح الراجح
يؤدى الى توارد العلتين على معلول واحد مع ان التوارد متوهم فى الرجحان بالذات كل هذه
الاندفاعات يظهر بالتأمل اليسير حتى فى مفردات ما بيناه والله تعالى اعلم واشار الى قوله
لان كل ممكن عطف على قوله لانه اما ان كل معدوم بالفعل صفة ممكن والخبر قوله فعدمه راجح
على وجوده فى نفس الامر اى فى حد ذاته بالنسبة الى علة العدم المتحققة حال العدم وهى
عدم علة الوجود وكذا الممكن الموجود وجوده راجح على عدمه الخ بالنسبة الى علة الوجود
فاعدامه كايجاد المعدوم ترك هذا الشق اكتفاء او باعتبار ان بعض الاعدام سابق على
الوجود فبهذا الاعتبار للعدم اصالة والثالث اورده بطريق العلاوة للدليلين السابقين
فقال على ان الارادة اى والتحقيق مبنى على ان الارادة التى فى الفاعل المختار صفة من
شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين او المرجوح على الآخر فعلم ان من كون شان
الارادة الترجيح ان الارادة لا تعلل اى لا تسئل عن علتها بانه لم اختار هذا دون ذاك
كما ان الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة اى من غير سبب وعلة تقتضى ما ذكرنا
من ترجيح احد المتساويين او المرجوح وانما يمتنع رجحان المرجوح او المساوى ما دام ما
كذلك اى بشرط وصف المساوات او المرجوحية للزوم امتناع النقيضين اعنى الرجحان
وعدمه فاذا رجح الفاعل المختار لم يبقيا كذلك اى مساويا او مرجوحا فلا يلزم اجتماع

المقيصين واعلم ان المتكلمين اوردوا اى على وجه السند لتجويز هم ترجيح المختار احد المتساويين بالمثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فى الخلاص فانه يختار احدهما بلا توقف فقال الحكماء فى مقابلة المتكلمين القضية البديهية التى لولاها لانسد باب العلم اى الاثبات بالصانع وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل جبر ان والجملة خبر هو والجملة معترضة بين المبتدا وهو قوله القضية الخ وخبره وهو قوله لاتبطل بايراد مثال لايدل على عدم المرجح بل غايته اى المثال عدم العلم بان فيه المرجح فاقول اى موردا على الحكماء من جانب المتكلمين بان القضية التى وصفتموها بالوصفين المذكورين لو اردتم بها بطلان الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد فنسلم بطلانه وبديهته واصل الاستعمال فى اثبات الصانع ولكن لايضرنا ولايبطل مثالنا لان فى مثالنا موجدا وهو الهارب المختار بل ارادته واختياره واشار الى هذا بقوله القضية التى تستعمل فى اثبات الصانع كما صرح بكونه اشارة الى هذا التسليم فيما بعد بقوله ثم على تقدير تسليم الخ من ان رجحان احد طرفى الممكن بلا مرجح محال كان معنى ان وجوده بلا موجد مع او خبر بقوله القضية التى الخ وجملة من ان رجحان الخ معترضة بغير الواو فافهم وان اردتم بها بطلان الرجحان بلا مرجح بمعنى ترجيح احد المتساويين بلا مرجح فلا نسلم بطلانه ولا بديهته ولا كونها بحيث لولاها لانسد باب اثبات الصانع والى هذا اشار بقوله مع انه لانسلم بديهتها ولا كونها بحيث لولاها لانسد الباب لانه يمكن اثبات هذا المطلوب اى وجود الصانع مع الغنية عن هذه القضية اى بدون دخلها ولهذا قال فى الصدر تستعمل الخ دون لابد فى العلم الخ بان يقول الموجود اما ان لايحتاج فى وجوده الى غيره او يحتاج وان كان الاول فهو الواجب وان كان الثانى لابد من ان ينتهى الى الاول قطعا للتسلسل فعلى الشق الثانى ايضا ثبت الواجب فالمصنف منع قضيتهم على تقدير وسلم على تقدير ولهذا قال ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبديهتها اشارة الى قوله فاقول القضية التى يستعمل الى قوله مع انه الخ فانه بيان وتصحيح لمعنى تلك المقدمة المتنزع فيها وتسليم على تقدير كما مر فكانه قال ثم اى بعد ما سلمناها على تقدير وان منعناها على تقدير آخر نقول على التقدير الذى سلمناها لايبطل مستند الان الفاعل الهارب باعتباره هو المرجح اى الموجد واعلم ان هذا الكلام بعد قوله فاقول القضية الى قوله مع انه الخ مستدرك لان حاصله واتمام مرامه هو هذا الكلام على ما عرفت فى شرحه الا ان يقال ان هذا الكلام يحتمل ان يكون اشارة الى فرض تسليم الحكماء ومع ذلك كانوا يقولون ببطلان مثالنا بالمعنى وعلى تقدير تسليم الحكماء فقلنا من ان معنى القضية

المذكورة وبتفسيرها بهذا المعنى نقول لا يبطل به مثالنا لان الفاعل هو المرجح فلا يلزم
وجود الممكن بلا موجد وايضا اى كما صححنا المثال لا على المعنى الذى سلمنا عاليته بان الموجد
به هو الفاعل نقول على التقدير الذى منعنا عاليته انما اوردوا اى المتكلمون المثال سند المنع
اى لمنع امتناع الرجحان بلا مرجح بالمعنى الاعم اى لا نسلم انه ممتنع لم لا يجوز ما فى صورة ترجيح احد
المتساويين كما فى سلوك الهارب احد الطريقين المتساويين فلا علينا اثبات عدم المرجح
فيه بل عليكم البرهان على المقدمة الممنوعة على وجه يتم منه وجود الرجحان اى المرجح
فى المثال المذكور على اى مع انا نثبت تبرعا وتفضلا عدم المرجح فيه ونقول ان
وجوب المرجح بالمعنى الذى زعمتم فى المثال المذكور اما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا
باطل لان سلوك الهارب احدهما فعل اختيارى والاعتقاد الذى لا يطابق لما فى نفس الامر
كاف للافعال الاختيارية بل كثيرا ما يكون مختار الهارب مرجوحا مؤديا فى نفس الامر الى
مهالك ومساع اكثر واما ان يجب مرجح بحسب اعتقاد الفاعل وذلك الشق باطل ايضا اذ
بعقل افعالا مع وجدان عدم اعتقاد الرجحان كما فى وجدان الهارب بل مع وجدان اعتقاد
المرجوحية ومن انكر هذا الكلام فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غايته عدم العلم
بوجود الرجحان فانه يصرحوا لانه نسلم ان لا علم بالرجحان فى اعتقادهم فى المثال المذكور
فعدم علم الفاعل بالرجحان على ما قلنا كاف فى حصول هذا الغرض وهو عدم المرجح فى
علم الهارب واعتقاده بصارة امرى كاف فى الغرض من هذا الشق الاخير وهو بطلان وجوب
المرجح بحسب الاعتقاد فعلم اى من الدليلين الاولين انه لا امتناع فى ترجيح احد
المتساويين فهو جائز بل واقع وعلم من العلاوة انه لا امتناع فى صدور الابداع من المختار تارة وعدمه
اخرى من غير مرجح وعلم ضعف قوله كما ان الايجاب بالذات لا يعلل او من الدليلين الاولين
ايضا تعميم فى الموقع بانه سواء كان مختارا او موجبا فى ان ما هو الممتنع انما هو الرجحان بمعنى وجود
الممكن بلا موجد فوجب ان يقال ان المراد بقولنا اى بالقضية المتفق عليها بيننا وبين خصومنا
فى استعمالها فى طرق اثبات الواجب وهى ان يقال المراد ان الرجحان بلا مرجح باطل هو اى
المراد بها ان وجود الممكن بلا موجد مع سواء كان الموجد موجبا كما عند الحكماء اولا اى مختارا
كما عندنا فالرجحان اى متفرع من هذا المراد ان الرجحان فى القضية المذكورة ٭ هو الوجود
فقط اى الصرف وبالجملة واما قوله لانه اى ليس الرجحان كون الممكن بحيث يصير
راجحا اى اقرب الى ان يوجد قبل الوجود فليس مما يتفرع من السابق بل هو ثابت بدليل

انه ح يكون معدوما فلا يكون مما يطلق عليه ان جانب الوجود راجح وانما يترجح عند تعلق الوجود وزوال العدم كما هو مقتضى تعليل العلامة فى التلويح فما قال المولوى عبد الحكيم انه مما يتدرج من السابق وان قول العلامة انه لا امتناع فى ترجيح احد المتساويين الخ تفسير لقول المصنف لانه يصير راجحا قبل الوجود فهو مخالف لمقتضى تعليل العلامة لان المناسب فى التعليل ان يقول لانه غير ممتنع على ما علم من الدليلين وكذا ما ظنه ان قول العلامة وانه لا امتناع فى ثبوت الايجاد من المختار تارة وعدمه اخرى من غير مرجح تفسير للتعميم المستفاد من قوله سواء كان الموجد الخ غير مرضى كيف وقد قيد بقوله من المختار فلصلاحه ما كتبنا فتفطن (اذا عرفت هذه المقدمات) لما فرغ من تمهيد المقدمات شرع فى المقصود وهو بيان مواقع الغلط فى دليل المستدل على الجبر التى هى قد خفيت على جمهور الناظرين فيه فقال قوله اى عند عرفت من تلك المقدمات ان موقع غلط الاشعرى قوله وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عنده وجود المرجح الى قوله والتسلسل باطل لانه ان اراد بالفعل المعنى الثانى الذى بين فى المقدمة الاولى وهو الحالة التى يكون بها متحركا الخ فظهور بناء المنع على المقدمة الاولى معناه على تقدير القول بوجود بعض الاشياء اى على التزام ان ليس وجود كل ممكن بعلة يجب عند وجودها وجوده بل يجوز ان يوجد بعضه بعلة يجوز عدمها وجوده بلا وجوب كما قال فى اخير المقدمة الثالثة الا بالتزام ان وجود بعض الخ فظهر من هذا الكلام بناء المنع على امر غير المقدمات الاربع ايضا بل ظهر عدم البناء على المقدمة الثانية لان تمهيدها لمنع هذا التقدير الا انه اصلح هذا التناقض بقوله على انا الخ مع قوله لكن اثبات الخ على ما ستطلع فمنع وجوب تلك الحالة عند وجود المرجح بمعنى يجوز وجود تلك الحالة عنده فلا يلزم الجبر اذ توهمه على تقدير ان لا بد لكل ممكن من علة يجب عندها وجوده ولم يلتزم على انا اى قولا مبنيا او منعا مبنيا على انا قد ابطلنا هذا التقدير اى فى المقدمة الثانية فكلمة على بنائية وليس بعلاوة وقوله وقد ابطلنا فى معرض الوصل بمعنى وان قد ابطلنا بقرينة قوله لكن اثبات المطلوب وهو عدم لزوم الجبر على هذا التقدير اى الباطل عندنا والحق عندكم اقرب من الاحتياط فحاصل الاستدراك لكنا ارتكبناه ارخاء للعنان الى جانب الخصم بان اثبات المطلوب على هذا التقدير ايضا اقرب الى الحق لان الاحتياط فيه حيث لا يتوهم ثبوت الجبر على شىء من التقديرين فقد ظهر لك مما حررنا ارتباط الكلام الفادية مرام المقام وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب اى وعلى تقدير انه لا بد لكل ممكن من علة تجب عندها وجوده كما اثبت بالمقدمة الثانية وهذا ايضا جملة بناء

الخ عليها بقول المجيب وان توهم على هذا التقدير معنى ايضا اى كالتقدير السابق او بالقول بوجوب تلك الحالة عند وجود المرجح لكن بتجويز كون المرجح من العبد باختياره فيكون من قبيل الوجوب بالاختيار وهو محقق لاختيار وعدم الجبر وسمع قول المستدل ولا يكون المرجح باختيار العبد والا فنتكلم فى ذلك الاختيار الخ بان اختيار الاختيار عين الاختيار الاول وبتجويزه ترجيح المختار احد المتساويين فلا يلزم الرجحان بلا مرجح ولا التسلسل على تقدير اختيار كون المرجح من العبد ومن هذا التحرير ظهر لك امور الاول بناء هذا الجواب على ما فى المقدمة الرابعة الثانى انه باختيار اى شق هو الثالث بمنع اى شىء هو (واما) بالقول بعدم وجوب تلك الحالة عند وجود المرجح التام للفعل بمعنى ضد الترك فيه بنى وليكن المرجح التام مرجحا تاما للفعل الذى هو ضد الترك وهو بمعنى الايقاع والاحداث وتماميه مرجحه لا يستلزم تمامية مرجح الفعل بمعنى الحالة المذكورة ضرورة توقفها على نفس الايقاع ايضا والكلام فيه وعلى تقدير امتناع وجود الاشياء بلا وجوب المستلزم لدخول الايقاع فى مابين علل وجودها والى هذا اشار بقوله فانه يلزم اى لا يرد ح اى حين ان يراد بالفعل تلك الحالة الموجودة وقيل بامتناع وجود الاشياء بلا وجوب من توقف الموجود اى الفعل بمعنى الحالة الموجودة على امر لا موجود ولا معدوم لما طول واثبت فى المقدمة الثالثة من انه لابد وان يشمل جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن على امور لا موجودة ولا معدومة كالايقاع مثلا فلا وجوب بدونه فالحالة المذكورة بعد وجود المرجح التام للايقاع يتوقف على تحقق ذلك الايقاع فلا يجب وجود تلك الحالة بذلك المرجح وبهذا التقرير ظهر لك وجه ابتناء هذا الجواب على المقدمة الثالثة وانه يمنع قوله يجب وجود الفعل الخ وبتقرير ان المرجح التام للفعل الذى هو ضد الترك بل كانه رد فيه وسلم فرض التمامية على تقدير ومنع هو ايضا على تقدير آخر (ثم) اى بعد ما توقف وجود الحالة المذكورة على ايقاع الفاعل يكون فى نفى الجبر (هو) اى ذلك الايقاع لو نقل الكلام اليه وقيل اما هو واجب الصدور من الفاعل فيجب ما هو بواسطته من الحالة المخصوصة فيلزم الجبر او غير واجب الصدور فيلزم الرجحان بلا مرجح بالنسبة الى الاوقات اجاب بجيب اى بصدر بطريق الوجوب بالتسلسل فى الايقاعات اى بواسطة الايقاعات الغير المتسلسلة بالذات فيلزم التسلسل فى الامور الغير الموجودة او بالاعتبار بان ايقاع الايقاع عين الاول اى بالذات فلا تسلسل اصلا ولا اضطرار وانما يلزم الاضطرار لو كان وجوده بدون توسط ايقاعات الفاعل اياه لكنه قد عرفت فى المقدمة الثالثة انه لابد لصدور كل ممكن من توسط الايقاعات فظهر ابتناء الجواب عليها وان كان بعض المقدمات يدخل فيه من عدم استحالة التسلسل فى الامور الاعتبارية واما ان لا يجب بل يصدر

بطريق الصحة والجواز بل هذا هو الظاهر فانه الحق على ما مر وهذه الشقوق الثلثة ايضا في
اخير المقدمة الثالثة لكن الفاعل يرجح اي له ان يرجح احد المتساويين اعني الايقاع
وعدمه وانما الممتنع الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد على ما مر في المقدمة
الرابعة ولم يلزم ههنا لان الايقاع لا وجود له كما مر في المقدمة الاولى وفي اخير المقدمة الثالثة
ايضا فظهر مما قررنا ان لكل واحد من المقدمات الاربع مدخل في هذا الجواب
وان اريد بالمعلول الايقاع سواء قيل بجواز وجود الاشياء بالوجوب او بامتناعه فان هذين
التقديرين بالنسبة الى الايقاع مستويان لان الاول بالنسبة الى الايقاع لا حاجة الى ابطاله
حيث لا وجود للايقاع فلا يلزم المحال بالنسبة اليه والثاني قد استثنى عنه الايقاع فالجواب
باعتبار وجوبه بالنسبة الى الاول فرق وبالنسبة الى التقدير الثاني تنزل وتبرع بالنظر
الى كونه مستثنى وفي الظاهر موافقة واتفاق والجواب بعدم وجوبه بالنسبة الى الاول موافقة
واتفاق وبالنسبة الى الثاني جري على استثنائه ويحتمل ان يكون الجواب توزيعيا
فالاول بالنظر الى الثاني والثاني بالنظر الى الاول فالتقديران على هذا مؤثران وليسا
على السواء بعين ما قلنا اي نجيب بعين ما قلنا انفا من قوله ثم هو اما ان الخ وفي اخير
المقدمة الثالثة ايضا من قوله وح اما ان يجب بالتزام التسلسل الخ اي بكل من الشقوق
المذكورة في هذين الوجهين فنختار انه يجب بعد توسط الايقاعات الاخر المتغايرة
بالذات او بالاعتبار ونمنع الاول لا يلزم المحال وعلى الثاني لا تسلسل اصلا ورأسا وعلى كلا
التقديرين لا اضطرار وانما يلزم هو لو كان وجوبه لا بتوسط ايقاع الفاعل اياه بان
وجب بالاستناد بنفسه بالايجاب بواسطة الموجودات القديمة المستندة بطريق الايجاب
لكنا نلتزم وجوبه بتوسط الايقاعات او نختار انه لا يجب اصلا بل يصدر من فاعله بطريق
الصحة من غير لزوم الاضطرار لان الفاعل المختار ترجيح احد المتساويين اي وقت شاء
من غير امتناع وانما الممتنع الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد ولم يلزم
لعدم وجود الايقاع وبما قررنا من استواء التقديرين المذكورين في الجواب من صدور
الايقاع ظهر لك ان الاخصر في العبارة ان يقول ثم هو وكذا ان اراد بالمعلول الايقاع
اما ان يجب بطريق التسلسل الخ واما ان لا يجب لكن الفاعل الخ والظهور من هذا واشد
التئاما بالاستواء المذكور ان يقدم الشق الثاني اي قوله وان اراد الخ بشقوقه الثلثة
المذكورة ثم يورد الشق الاول ثم يقول في اخيره ثم هو على ما عرفت في الشق الاول
واعلم اني اوان ازدت على شرح ربط عبارات المصنف خصوصا على ما شرح الشق الثاني
لا بنص المصنف الا اني لقد تصفحت التعليقات المتعلقة بالمقام متنا وشرحا فوجدت

بعضها متعرفا عن المرام بحيث يؤدي الى الملال وبعضها غير كاف ولا واف الا في كلام دون كلام فتصديت لتصديق اسماع المقصود واشتماله على تلك المقدمات بعون من شانه حل المشكلات فطلبك الامعان بعين منصف فيما كتبناه من المقالات هذا الذي ذكرنا من المقدمات هو ابطال دليل الجبر لاصحاب الاشعري فالان شرعنا اي توجهنا الى اثبات ما هو الحق من بين المذاهب في الافعال الاختيارية وهو اي ما هو الحق التوسط بين الجبر كما ذهب اليه الاشعري والقدر كما ذهب اليه القدرية التي هم مجوس هذه الامة اي ما حصل تفسير للتوسط وكلمة ما مصدرية وهو الحصول بمجموع خلق الله وفعل اي تاثير من العبد والمصنف ههنا لاثبات ذلك برهانين يعني ثانيهما فيما بعد بقوله برهان اخر والاول قوله فنقول التفرقة ضرورية بين الافعال الاختيارية والاضطرارية كما بين حركة الاختيار وحركة الرعشة مثلا حاصله ان المصنف اثبت اولا بانا نجد بالتفرقة الضرورية بينهما ان للعبد اختيارا في الاول دون الثاني فالاختيار له ثابت ثم اثبت انه مؤثر لا كما زعم الاشعري من انه المدار المحض بثلاث طرق اشار الى الاول بقوله وليست التفرقة اي المذكورة بمجرد كونها اي الافعال الاختيارية موافقة لارادتنا وجودا وعدما من غير فعل وتاثير منا كما عند الاشعري بل التفرقة بان لنا فعلا واثرا فيها لان الارادة ان كانت صفة بها يرجح الفاعل احد المتساويين ويخصص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة اي ثبوتها لنا كما ثبت انها كون الترجيح والتخصيص صادرين منا وهو المطلوب الاول تاخيره الى ما بعد قوله لا الثانية فان قوله وان لم يكونا دليل لصدورهما بمنزلة ان يقال والا اي وان لم يكونا صادرين منا لا يكون الارادة الا مجرد شوق كما هو مذهب المعتزلة فيلزم خلاف مذهبهم وهو كون الارادة صفة مرجحة فهذا القدر كاف في الالزام الا انه اراد تحقيق الدليل فقال فيجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التي نشتاق اليها الصفة الاضطرارية كحركة النبض بالضاد المعجمة عرق في اليد يستدل الحكماء بحركتها على صحة البدن ومرضها وما اشتهر بالراء المهملة غلط عام على نسق اي طريق وطور يشتهي ان يكون غايته من صحة البدن واعتدال المزاج وهو علم دقيق لا يطلع عليه الا حكيم حاذق وهو اعز من الكبريت لكن الوجدان يكذبه لانا نفرق بينهما وجدانا ضروريا ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وهو المطلوب فقوله في الصدر ان كانت صفة بها الخ ارخاء للعنان لي الخصم بمعنى كما هو مذهبكم فلا يحتاج الى التعديل كما اغتر به من جهل قوله وان لم يكونا الخ على انه دليل وعلة لما قبله وان قوله وهو المطلوب في غير موضعه فقط ثم اشار الى الطريق

الثاني

الثانى وقال وايضا نفرق فى الترك فى الاختياريات بين ما نقدر على تركه كما فى الصعود الى جانب العلو نقدر على تركه متى شئنا وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار اى كما اذا انحدرنا الى صبب اى جانب سفل من اعلاه بالعدو بسكون الدال وتخفيف الواو الشديد اى القوى الذى صفة الانحدار لا نقدر على الامساك اى امساك انفسنا عنه بعد الشروع الى العدو وكذا اى كالفرق المذكور نفرق فى جانب الترك بين ما نقدر على الفعل كالحركة فى الارض السهلة وبين ما لا نقدر على فعله كالصعود الى المنارة الشاهقة فان لا اختيار لنا فى ترك الاول بفعل لا فى ترك الثانى وانه فلا اختيار وفى الفرقة الاولى نقدر على ترك الاول دون الثانى فعلم ان للاختيار تأثيرا فى الاول فى الفرقتين ولما اصح الفعل والترك فى الاول منهما دون الثانى منهما واشار الى الطريق الثالث بقوله وايضا نفعل اى اختيارا بداعية اى الفعل كتصور نفع وقد نفعل اى اختيارا بلا داعية فعلم ان الارادة من ذاتها الترجيح ولا يبطل بداع فلا بد ان يكون مؤثرة فعلم اى من الطرق المذكورة والتقاريق المذكورة الوجدانية ان العلم الوجدانى قاض اى حاكم وقاطع بانا نفعل بعض الافعال من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح عطف تفسير لقوله نفعل احد المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد فهما حاصل منا والفاء نتيجة لمجموع ما تقدم ولما فرغ من اثبات ان لقدرة العبد مدخلا وتأثيرا فى الاختياريات شرع فى اثبات انه لا بد فيها مع ذلك من خالق الله تعالى وان القدرة اى قدرة العبد غير كاف ولا مستقل فيها حتى يثبت التوسط بين الافراط والتفريط فقال ثم مع ذلك اى مع دخل قدرة العبد وتأثيره فيما جرى على وفق العادة نشاهد خوارق العادات اى ما يخالفها فى صدور بعض الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة فى طرفة عين وامثاله يعنى ان قدرة العبد لو كان كافيا ومستقلا فى وجود الافعال العرفية كما هو مذهب المعتزلة لما تخلف العرفى العادى مع تحقق جميع اسبابه التى من عند العبد ولما تحقق خوارق العادات معه لامتناع تخلف معلول العلة المستقلة عنها فعلمنا ان هناك قادرا غالبا على الكل لا يوجد الا ما اراد وخلق وكذا نشاهد خوارق العادات فى جانب عدم صدورها كما تواتر فى اخبار الانبياء عليهم السلام والصديقين ان الكفار قصدوها بانواع الاذى ولم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوافر الدواعى والارادة مع قدرتهم فى ذلك الزمان على امر اشق من ذلك اى مما قصدوا فى حق الانبياء فلو كان قدرة العبد مستقلا كافيا لوقع الفعل عند تحقق جميع اسبابه التى من عند العبد لامتناع تخلف

المعلول عن العلة المستقلة لكنه قد لا يقع كما فى هذه الامثلة فعلم انه يتحقق اراده اشار
الى هذا بقوله فعلم ان المؤثر اى المستقل الكافى فى وجود الحركة اى الحالة المذكورة ليس
قدرة العبد وارادته اذ لو كان اى المؤثر فيها قدرة العبد لم يتخلف ارادته اى لاوجد ما قصدوا
من انواع الاذى والى الاول اشار بقوله ولو كان مؤثر الطبع اى بمقتضى الطبع فيما جرت عليه العادة
اى اقتضى طبيعة التأثير فيما جرى على وفق العادة فيكون بطريق الايجاب كما قال الحكماء
لم يوجد خوارق اى خوارق العادات لعدم كونها مؤثرا فيها على الفرض المذكور لكنها
قد وجدت فعلم ان هناك متصرفا يخلق الاشياء على ما اراد وايضا اى كالوجه الاول لعدم
كون قدرة العبد كافيا ومستقلا وهو قوله ثم بعد ذلك الى هاهنا آخره وجوابه لا يمكن
الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها اى ارسالها ولا شعور لنا بشىء من ذلك
وكذا لا ندرى اى عصبة يجب تمديدها لتحصل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية
خروج الحروف من مخارجها ولو كان العبد موجدا مستقلا فى هذه الافعال بالاختيار لا تنفع
من غير تحقق الافعال التى من العبد وهى تعلق العصب و لاختيار وهما لم يتحقق لانه
فرع الشعور بالمتعلق ولا شعور فيهما فلا استقلال للعبد والا لكان شاعرا بتفاصيلها فعلم
نتيجة لمجموع ما تقدم من اثبات تاثير قدرة العبد واثبات عدم استقلاله وهذه من وجدان
ما يدل على الاختيار وهو التفرقات الضرورية الوجدانية ووجدان اختيار العبد ليس
مؤثرا اى كافيا مستقلا فى وجود الحالة المذكورة وهو خوارق العادات فى صدور الافعال
وعدم صدورها من الظالم فانه خوارق الانبياء وكرامات لهم وعدم العلم بتفاصيل انه جرى
فاعل علم عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار
والجاء الى القصد يخلق الله عقبه اى عقيب قصدنا الحالة المذكورة الاختيارية وانا
ان لم نقصد لم يخلق عطف على قوله متى قصدنا الخ ثم القصد جواب سؤال ماذا يعقل
الكلام الى ذلك القصد بان فاعله ماذا بل قالوا هو العبد فهم مالوا الى الاعتزال وما يصنعون
بقولهم ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى مع ان القصد من افعالهم ولا يكون ح مخلوق الله تعالى
فينتقض برهان الوحدة فى الخالقية وان قالوا فاعله هو الله تعالى فلزم الاشعرية وركب
الجبرية من حيث لا يشعر فبطل دعوى التوسط اشار الى دفعه بطريقين اولهما ما ذكره فى
اثناء المقدمات من ان ذلك القصد من الاحوال غير موجود ولا معدوم فليس بمتعلق بل هو
احداث وليس الاحداث كالخلق بل هو امر فيجوز ان يكون قدرة العبد محدثة لا يكون منافية

ولا انتقاص ولا اعتزال والثاني ما اجاب هنا بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى انه تعالى خلق
في العبد قدرة من شانها ان شاء العبد صرفها على سبيل الصحة من غير وجوب لكونه
من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عنده وجود جملة ما يتوقف عليه وجوده
الى كل منهما اي من الطرفين على سبيل البدل وهذا الصرف هو الارادة الكلية ثم
اي بعد ما خلق الله قدرة كذلك صرفها اي صرف العبد تلك القدرة مبتدأ خبره قوله
فعل العبد الى واحد اي طرف معين بفعل العبد اي ما احدثه العبد وهو اي هذا
الصرف هو الارادة الجزئية المسمى بالقصد والاختيار الجزئي فلا اشعرية ولا جبر
وتحقيق ذلك ان في العبد المختار ارادتين كلية وهي صفة من شانها ان يتعلق بكل من طرفي
الفعل والترك ويترجح تعلقها ذلك الطرف وهي مخلوقة الله تعالى اتفاقا وجزئية هي تعلقها
بطرف معين وصرفه بالاختيار الجزئي والترجيح وصرف الارادة الكلية نحو جانب معين
وذلك الصرف والترجيح عند البعض قد يكون لمرجح كالشوق المتاكد فعنده ترجيح
الراجح ممكن واقع وعند المصنف لا يكون الا لا لمرجح كما في ترجيح احد المتساويين
اوالمرجوح وقد مر دليله وهذه الارادة الجزئية المسماة بالقصد صادرة من العبد مع
جواز عدم صدورها منه اي صادرة من العبد بالاختيار ولا يلزم منه كون العبد خالقا
لها لان هي ليس بمخلوق لاحد لا للعبد ولا للباري تعالى لانها ليست من الموجودات الخارجية
بل من الامور الاعتبارية اومن قبيل الحال كما عند المصنف والخلق انما يتصور فيما دخل
عرصة الوجود فلا اعتزال فلا انتقاص البرهان ولا اشعرية فلا جبرية حتى لو قالوا بانكم
ما تصنعون قولكم ان افعال العباد مخلوقة لله مع ان القصد من افعاله وليس مخلوق الله
اجاب عنه بعضهم بان القصد وان سلم كونه من الموجودات لا هو من قبيل الاحوال لكنه
مخصص من عمومات بالعقل فلا يرد شيء من المحالات واجاب المحشي بتصحيح مخلوقيته
له تعالى وان بنوع تاويل نظن انه يكفي في الاستخلاص من هذا ومن الاعتزال ومن الاشعرية
انه فقال فالقصد اي فتفرع من البحث السابق ان القصد مخلوق انه تعالى بمعنى
استناده لا على سبيل الوجوب لكونه من الاحوال وهذا القيد ينادي بان جواب المصنف
ليس بتسليم كونه من الموجودات الى موجودات كوجود العبد وارادته الكلية وكالداعية
والحركات ولهذا قال الفاضل المدقق الواجب على طالب الحق تحقيق اخراج القدرة عنها
وتفسيرها بصفة الارادة والعلم ونحوهما والله اعلم انتهى ولعل الوجه ان القدرة بعد الارادة
الجزئية لا بواسطة تؤثر على وفق الارادة فالمراد بالقدرة القوة وهي الارادة
الكلية على ما اشرنا هي مخلوقة الله تعالى والمستند الى المستند مستند لا ان القصد

مخلوق الله بمعنى ان الله هو الذي اوجد الصرف اى الارادة الجزئية مقصودا اى اصالة وبالذات لان هذا اى كون القصد مخلوق الله مقصودا ينافى فائدة خلق القدرة فى العبد وهى كون القادر متمكنا من الفعل والترك ولو كان القصد مخلوق الله تعالى لكان العبد مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وكذا ينافى حسن اتجاه التكليف لانه لابد له من الاختيار وتكليف مالا يطاق غير جائز فالصرف المذكور مقصود من العبد ليتحقق به فائدة خلق القدرة ويتجه به حسن التكليف فهو مدار التكليف وليس مسبوقا بقصد آخر وهذا لا يلزم الدور او التسلسل بل قصد القصد عين القصد ومن الامور الانتزاعية كوجود الوجود عند البعض ولا مسبوق بوجوب آخر وان كانت مسبوقا بوجوب فى بعض الصور عند البعض واما عند المصنف لانه ايضا كما هو قول الاشعريين وليس هناك امر آخر يصدر بالاختيار يسمى قصدا مسلم ولا يضرنا اذ ليس الاختيارى الكلى به عند من جعل العبد مختارا فى ارادته الجزئية بمعنى المسبوق بالقصد الاخر حتى يجب عليهم ان يجدوا هناك امرا آخر سابقا على القصد يسمى بالقصد بل هو عندهم فى التحقيق بمعنى ما يصح صدوره وعدم صدوره من الفاعل سواء كان مسبوقا بقصد كما فى الافعال الاختيارية اولا كما فى نفس القصد ولو سلم فالقصد السابق عندهم اعم من الحقيقى و لانتزاعى فاللازم تسلسل فى الامور الانتزاعية وهو غير محال قطعا فحصل التوسط بين الجبر والتفويض حيث لا تفويض الى العبد على الاطلاق اذ خلق الافعال من الله تعالى وما جعل العبد مجبورا على الاطلاق وبالكلية فان القصد فعل صادر مقصودا من العبد وثبت ان الحالة المذكورة اى الحركة الاسمية بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد اعلم ان هذا التقريب قد سبق فى مقامه فعل برهانه وبعده ايضا والآن لما كان الكلام انتقل الى نفس القصد فالتقريب المناسب ان يقال محصل القصد بمجموع خلق الله استعدادا وانتهاء وصرف العبد الى طرف معين اصالة واولا بخلاف الاشعرى فان الاعراض عنده لما كان متجددا بتجدد الامثال فمذهبه فيها ان الله تعالى يخلق فى العبد وقت الفعل قدرة ومن شانها التأثير فيه ويصير العبد مع صحبت يصح ان يوجد الفعل بتأثير قدرته وان لا يوجده ومع ذلك لا يؤثر قدرته فيه لحصول ذلك الفعل بتأثير قدرة الله تعالى استقلالا مع امتناع اجتماع مؤثرين مستقلين على معلول واحد شخصى قطعا وعند الماتريدية ان وجود الافعال بمجموع القدرتين على ان يكونا مؤثرين فى اصل الفعل كما هو مذهب الاستاذ وهو الظاهر من كلام المصنف بناء على ان الارادة الجزئية التى عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين من الفعل والترك صادرة من العبد اختيارا وليست مخلوقة الله تعالى مقصودا لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية ككون الفعل طاعة او معصية او من قبيل الحال المتوسطين

الموجود

الموجود والمعدوم كما عرف المصنف فلا يلزم ان يكون العبد موجدا وخالقا لبعض الموجودات ولا ان يكون قدرته مؤثرة فيها وتلك الارادة الجزئية سبب ناقص عادي لتأثير قدرة الله تعالى عند الماتريدية بخلافه عند الاشعرى فان الارادة الجزئية وان كان سببا عاديا عنده لتأثير القدرة القديمة لله تعالى الا انها من الموجودات الخارجية المخلوقة له تعالى عنده فليس في قدرة العبد تأثير في اصل الفعل ولا في وصفه عنده ولذا سمى بالجبر المتوسط وان كان لها مدخل باعتبار السببية العادية في تأثير القدرة القديمة عنده ايضا ولذا جعلوا الفعل الموصوف بالطاعة والمعصية حاصلا بالقدرة القديمة وحدها على مذهب الاشعرى وبمجموع القدرتين على مذهب الماتريدى على ان يكونا متعلقين باصل الفعل كما في مذهب الاستاذ على ما هو الظاهر من كلام المصنف في هذه الابحاث وبعضهم حمل مذهب الماتريدية على انه كمذهب قاضى ابي بكر بعينه على ان يكون القدرة القديمة مؤثرة في اصل الفعل والقدرة الحادثة مؤثرة في وصفه الاعتبارى لا بمعنى ان الله تعالى يوجد الفعل او لا ثم يجعله العبد طاعة او معصية بل بمعنى ان العبد يصرف ارادته الى فعل مرضى عند الله او غير مرضى فبسببه يخلق الله تعالى ذلك الفعل مع الاستطاعة عليه موصوفا بالعبادة او المعصية لكن لا صريح ولا اثر في كلام المصنف على ذلك الحمل فاهذا اى فلاحل ان الصرف المذكور مقصود من العبد وان له دخلا في حصول الحالة المذكورة مثلا قال في المتن في الجواب عن دليل الثانى قلنا توقفه على مرجح وان استلزم الوجوب لكن لا يوجب كونه اى فعل العبد اضطراريا لان قول المستدل ولا يكون المرجح باختيار العبد ممنوع فليكن المرجح اختياره وقصده فيكون الوجوب بالاختيار وهو لا يوجب الاضطرار وقد ثبت أن لاختياره تأثيرا في فعله والتسلسل في الاختيار غير باطل لانه تسلسل في لا نتراعيات فهذ هو عين ما مر في المقدمات بقوله واما بالقوى فان اختيار الاختيار عين الاختيار فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد ايضا اى كما ان للخلق تأثيرا وانما قال ايضا اى ههنا مع انه لم يقله فيما سبق بعد ايراد المقدمات ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر وهو مجموع الامرين حاصله ليكون اشارة الى اثبات المتوسط ايضا ولذا وسط عند الشرح بين برهانيه قد تمما يسمى بشرح المقدمات انتهى وظهر بين الاصغر والاكبر الحقته لما سبق منى قبل هذا التاريخ باربعة عشر سنة وهو المسمى بشرح اوفى لبرهان آخر مفردا بتسمية وثناء وديباجة فرابوقع التوطئ في السراء فجعلتهما في مجلد لئلا ينتشر او يكونا معا في نصب عين الطالبين الفضلاء وهو هذا بسم الله الرحمن الرحيم يا من ازمة العلوم بيدك وحقيقة الحق لديك واليك تتوجه العقول ومنك اليها الوصول وانت المتأمل ونحن عليك المتوكل صل على من هو اليك طريقنا حبيبك وعبدك محمد نبينا وعلى آله واصحابه الذين قدموا

رسولنا وبعد فلا يخفى ان ابناء الزمان كانوا يتناظرون بمطالب المقدمات الاربع من
كتاب التوضيح وان الحواشي المعتمدة التي نظروا فيها قد دقق اكثرها بحل نصوص
عبارات التلويح فامعنا منهم ان يجر الكلام الى توضيح التنقيح نعم ان الافادة الصحيحة ليست
بعامة التلويح ولا يستسقى المتعطشين في وادي تنقيح عبارات التوضيح وتلويح العلامة
وان كان اكثر المواضع قد اقتحم في اخذ المرام وفهم حاصل الكلام الا انه اغمض عن عبارة
المتن اصل الكلام الا قليل من التأمل وساق الكلام بعبارة اخرى بل ربما اكتفى بعنوان
حاصل ما ذكره كذا وحاصل كلامه كذا اما تلويحا منه الى ان عبارات المصنف كثير
النقصان ظاهر العيوب وبهذا لاعتناء تصدى بعض فضلاء الروم الى اصلاح كتبه او تعظيما
منه وترفعا وكل ذلك وهم في شان عبارات المصنف وارجى ان يكون ما قصده العلامة في ذلك
معنى الاحظه في نفسي لكن خوف المجادلين لا يرخص بذكره فكان كثيرا ما يختلج في صدري
ان اكتب ما يحصل ويسهل عبارات مقدمات التوضيح والآن فرصة الاتفاق قد رأى على
شرح برهان آخر من براهين التوسط ما تفرد به المصنف رحمه الله فعلقت ما سمي بشرح
او مر البرهان امر تكملة لشرح المقدمات فان اكثر مقدماته ما في المقدمات ومبنية عليها
فكانه علاوة مستنبطة منها سائلا عن الله المتعال تمام الصدق في المقال قال الامام العلامة
اقوى الذريعة للوصول الى الاصول صدر الشريعة عامله بالملة الحنيفية والشرع الاطهر
مفتاح اصول الفقه الحنفي الاطهر برهان آخر اي لنا معشر القائلين بالتوسط بين الجبر
والقدر تحقيقا لم اره لغيره وقد اشتمل على المقدمات الاربع والآن هو حاذا كما صرح
به في صدر الشروع الى تحقيق المذهب لحق برهانين محققين في نفس الامر وان لم يمكن الخصم
الجاحد فلا يتوجه ما قيل ان الوجدانيات لا يقوم حجة على الغير انتهى برهان آخر مبني على
مقدمتين احدهما انه ثبت من التفرقة الضرورية بين الاختيارية والاضطرارية ان
للعبد صنعا ما يتوقف عليها ابطال شقوق البرهان وبهذا اشار اليه المصنف فيما بعد من مقام
ابطال شقوقه بقوله وقد ثبت بالوجدان الخ وعنون العلامة في التلويح عنوان البرهان ولكن
لم يدخل فيه اثرا مما عنون به المصنف ما تلويحا منه لموضع لا يخفى من اهل السنة والجماعة
وضبابه لزوم الايجاب بالذات او اكتفاء بمقدار ان الممكنات لا دليلها منزعة مشهور منهم
وثانيهما ما قال قد ثبت اي في المقدمة الثانية ما يتوقف عليه تصوير شقوق البرهان من
انه لا يوجد اتفاقا بيننا وبين الحكماء شيء من الممكنات اصلا وعدما الا وان يجب وجوده
بالغير اي بصنع الغير ظاهر الاستثناء يشعر بأن يوجب السابق وقد اطلقه المصنف
في المقدمة الثانية فلابد من ان يطالع بحيث لا يشعر به قوله بالغير تنازع فيه الاوجب
والباء بالنسبة الى يجب بمعنى عندنا بناء على ان في الظروف اتساعا فصار حاصله لا يوجد

شیء من الممكنات بشیء فی حال من الاحوال الا بالغیر محال ان یجب وجود ذلک الشیء بالغیر ای عند وجود ذلک الغیر ویمتنع وجوده ولا ذلک الغیر وعدمه هی القضیة المتفق علیها من اهل السنة والحکماء فقوسا بالاستغیر ابدا دائما لابدا وجوداً ممکن من الغیر ولا یکون من ذاته ولا یکون واجبا کما مر من بحث وقولنا محال ان یجب الخ ویمتنع الخ ابدا بعد التوسع المذکور ان ذلک الغیر لابد ان یکون بحیث لو وجد یجب وجود الممکن عنده ولو لم یوجد یمتنع وجوده والا یمکن عدمه فی الاول ووجوده فی الثانی والممکن لا یلزم من فرض وقوعه محال وهنا یلزم منهما الی آخره فصل واثبت المحقق فی المقدمة الثانیة بالاستثناء اما کلا من الامور الثلثة التی ادعیها المصنف واثبتها منها من غیر اشعار بمعنی الوجوب نعم لو کان المعنی الاول یصل الی حد الوجوب بالغیر ولم یلاحظ تعلق قوله بالغیر بحرف الاستثناء ولم یتوسع فی صلة یجب لاستمر لکن التنازع طریق عربی شرعی نحوی وکذا التوسع فی الصلات فالتعبیر فی افعال العباد انما بالله تعالی او العباد اما استقلالا فی الاول یلزم الجبر وفی الثانی یلزم القدر واما بمدخلیة منهما وهو حقیقة الحق المتوسط بینهما فنقول شیء من افعال العباد وان کان مجرد وجود العبد وذاته موجبا لوجوده ای لوجود شیء منها بلا واسطة وجود امر اخر ولا عدمه یکون وجود العبد وعدمه علة تامة لوجود فعله بحیث یجب عند وجوده ولا یتخلف عنه ویمتنع عند عدمه فقوله بلا واسطة قید لقوله العبد ولهذا قدرنا هناک ما قدرنا فاوقفه علی الجبر لکن اوضح فی الالبتام واسبق فی الانعدام فلا صنع له ای للعبد فیه ای فی الشیء الذی یجب اذا وجد ویمتنع اذا لم یوجد کما لا صنع الکاف للتعلیل ای لما لا صنع له فی وجود نفسه وذاته ای فیما هو علة تامة وهو مجرد وجوده علی ما هو المفروض ویجوز ان یکون الکاف لبیان اثبات عدم الصنع فی المعلول بالتشبیه علی عدم الصنع فی العلة وبالجملة ظهر لک بما قلنا فائدة قوله کما لا صنع الخ فی اعلم اذ کثیر من الاوهام یتخیلون انه تشبیه مجرد وان کان العبد موجبا لوجوده بتخلل الجبر بقرینة المعطوف علیه وکان ای وجد ذلک الشیء من العبد او غیره لمکان العبد فعله لا بمجرد وجوده بل بتوسط وجود امر اخر ملی یعرض صنع العبد فی ایجاده هذا الامر ثم له دخل فی ایجاد الفعل والظاهر من الموجبات هو الاخیر له او عالة فهی استقلال ما معطوف علیه فیه مع حذفه عن الحذف فنقول یجری فی ذلک الامر الموجود ما مر مرارا من المصنف فی المقدمة الثانیة لابطال دلیل الجبر من انه یجب الموجودات المستندة الی الموجب فاذا وجب یخرج من صنع العبد ضرورة ان الواجب لا یکون مقدور العبد فلو قبل عمل العبد من جملة تلک الموجودات المستندة الی الواجب فیکون للعبد مدخل ایضا فی الموجود المستند الیه فنقول یجری الترديد المذکور فی البرهان فیما ایضا بان الموجود المستند الی العبد ما لم یجب فلم یوجد فاذا وجب بمجرد وجود العبد او بتوسط امر موجود او معدوم او عال الی اخر البرهان وبعد هذا المنع والجواب ظهر اندفاع ما اورده العلامة فی التلویح علی هذا الشق بان لقائل ان یقول وجوب

الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لاينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز ان يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التي من شانها الترجيح والايجاد انتهى على ماصل قوله لجواز ان يكون الى اخره بتجويز كون العبد من جملة تلك الوسائط المستندة الى الواجب ومدخليته لو فرضت لاعلة هي باعتبار قدرته وارادته فيجري ما مر ولو سلم عدم الرجوع الى المنع السابق نقول لو كان ايراد العلامة باعتبار اصل القدرة والارادة فلا كلام في توقف افعال العباد لهما الا انهما اضطراريان بخلق الله تعالى لاصنع ولا وضع للعبد فيهما كما سيجيء في امر البرهان فيما اشرنا اليه في بيان قوله بتوسط وجود امر من قبل الوجود على معنى الايجاد اندفع هذا الايراد والله اعلم وان كان الايراد باعتبار صرف القدرة والترجيح الذاتي في الارادة كما يقتضيه التوصيف بقوله التي من شانها الترجيح والايجاد وهو المراد بالامر اللاموجود واللامعدوم فهذا المنع عين المدعى فيرجع الى الشق الرابع لانه قول بكون صنع العبد في امر لاموجود ولا معدوم وهو الشق الرابع المقصود اثباته المشار اليه فيما بعد بقوله فلا يكون الا في امر لا موجود الخ وبما عرفت من حاصل ايراد العلامة اندفع ما اجاب عنه الفاضل الچلبي بقوله واجيب عنه بان المستند الى الواجب بواسطة الموجودات يجب ان يكون قديما لما عرفت فيما مر فينافي كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له انتهى وذلك لان مدار ايراده تجويز كون العبد من جملة تلك الموجودات المستندة الى الواجب وليس بخارج عنها واذا وجب ان يكون المستند الى الواجب بواسطة الموجودات قديما كما سلمه هذا الفاضل يكون العبد ايضا قديما فلا ينافي كون الفعل مقدورا للعبد ومخلوقا له فالجواب ما كتبناه من الترديدات ولو سلم ان العبد ليس منها ومع هذا لا نسلم العلامة منافاة وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له نقول من لا يسلم هذه المنافاة له ان لا يسلم منافاة قدم الفعل بواسطة الموجودات القديمة بالاستناد الى الواجب كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له فيجري خلاصة الايراد بان يقول القائل ان يقول قدم الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب القديم لاينافي كونه مقدورا للعبد الى اخر ما قاله العلامة بل الوجوب ههنا وفي المقدمات الاربع مرادف القدم ولذا ادرجوا في مواضع منها على مقدمة الوجوب وهي الاستناد الى الواجب القديم وايضا كلاهما بالغير بمعنى دوام المعلول بدوام العلة فالجواب من هذا الفاضل بالارجاع الى القدم او نصبه لاينفع وانما الجواب ما حررنا بعده وان كان ايجاب العبد فعله بتوسط عدم امر لايكون ذلك العدم الذي يفرض الصنع بواسطته العدم السابق على الوجود اذ لا سبيل لفرض الصنع للعبد فيه اي في العدم السابق وما في حكمه لكونه ازليا او في حكم العدم

السابق

السابق وبالمقدمات الامر المعدوم وماهيته وكذا وساطة عدمه المستمر الآن المعنى اسقطهما وبين لزوم المحال في العدم السابق لان الذهن ينساق منه الى استحالة الاولين بادى توجه لاشتراكهما في الاربعة مابعد مع بطلان الحصر بما قال الفاضل الچلبي يجوز ان يكون بواسطة ذات المعدوم المتجدد وكذا الى ما فرع عليه بقوله فلا يرد شيء من المحالات المذكورة فلا نقل فان قيل العدم السابق لاعادة يكون عدم مادى اذ لا يتصور عدم الممتنع بالسابق واللاحق وفي الواجب لا عدم اصلا مجمع ما لابد منه في وجود ذلك الحادث من العلل والشروط ورفع المانع لو تحقق فيما لا يزال يوجد ذلك الحادث فيرتفع عدمه السابق فليكن زيد مثلا مانعا عن وجوده فمادام زيد موجودا لا يتحقق رفع المانع فلا يوجد ذلك الحادث لعدم تحقق جميع ما يتوقف عليه فلوجود زيد دخل في استقرار عدمه السابق نقول ماهية زيد اما ان يجب ان يعتبر وجود زيد او بتوسط وجود او معدوم او مال الى آخر البرهان فلا محالة يكون ذلك العدم الذي يتحقق بعد الوجود فيكون معنى قوله بتوسط عدم او بالاخرة بتوسط اعدام امر موجود الا انه لما كان بعد رأسا ليتمشى الكلام في العدم السابق وامثاله ويستظهر الشقوق كلها على ما عرفت والا فالاعدام نص في اللاحق وما في معناه مسقط للاحتمالات السابقة ايضا وبعد العدم اللاحق لا يمكن ان يطرأ الا بزوال العلة التامة لحدوث ذلك الامر او بقائه على ما تقرر من ان علة العدم عدم العلة اما بالكلية او بزوال جزء منها فالعلة التامة لهذا الامر ان كانت موجودات محضة اي بجميع اجزائها فتكون تلك الموجودات واجبة بقضية الاستناد الى الواجب فلا يقدر العبد على اعدامها وان لم يكن للعبد واسطة في فعله وان لم تنحص في الوجود وكانت عدميات محضة لا محالة او كان العدم اللاحق المختلط بالسابق لكونه ازليا لا يتصور فيه الصنع فاكتفى عن بيانه بالعدم السابق مدخل في تلك العلة التامة فالشرطية عطف على الشرطية المحذوفة حمرا بقوله فالعلة التامة الخ من زوال العلة التامة الخ لا يتصور الا بزوال المعدوم صرفا او مختلطا اذ الشق الاول الموجود منه غير مقدور الاعدام لكونه واجبا بالاستناد الى الواجب فاكتفى عنه بالشق الاول فقال من زوال العدم اي اللاحق هو الوجود ولا اقل انه يلازمه فيرجع هذا الشق الى ان يكون بتوسط وجود امر اخر وهو الشق الثاني وقد مر امتناعه فلا يفيده ثم اشار الى دليل بطلان الشقوق الثلث المذكورة بكاله فقال وكل الشقوق باطل لاستلزامها خلاف ما قد ثبت بالوجدان من ان للعبد صنعا ما اي فعلا ما بالاعتبار فتعين ان ايجاب العبد فعله لا يكون الا في امر اي يكون عند توسط امر فالوصف محذوف وكلمة في بمعنى عند ظرف الكون لمستفاد من الاستثناء

بمعنى انه يجب ان يكون تحقق الفعل عند تحقق ذلك الامر وهو الحال ومؤداه وجوب تحقق الحال عند تحقق الفعل لا وجوب تحقق الفعل عند تحقق الحال والا لاستقل ولزم مذهب المعتزلة اشار الى هذا ايضا بعد بقوله ثم ذلك للشىء الموجود لا يجب الخ وانما عدلنا عن الظاهر حيث توسعنا فى الطرق وقدرنا لفظ التوسط وارجعنا ضمير لا يكون الى الجواب ليصدق عليه ليكون الكلام على طبق الاحتمالات السابقة وان هذا الكلام ابداء احتمال رابع كانه قال لما بطل الاحتمالات الثلث تعين الرابع وهو ان يكون العبد موجبا لفعله بواسطة امر لا موجود ولئلا يرد ما يرد على ما فعل العلامة فى التلويح حيث ارجع الضمير الى الصنع واوّل سائق البرهان على وفق لاحقه فقال وصنعه يجب ان يكون فى امر لا موجود ولا معدوم لا فى امر موجود لان صنعه فيه اى الامر الموجود اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة وجود شىء او بواسطة عدم شىء والاقسام باسرها باطلة انتهى ما نقل المعترض بقوله فيرد على تقريره انه لا يستوفى الاحتمالات العقلية لانه يحتمل ان يكون الصنع فى امر معدوم فالاوفق ان يقال لا فى امر موجود ولا معدوم لان صنعه فيهما اما ان الخ وان الصنع فى امر موجود كما يحتمل ان يكون بالصور لثبت ودن ابطالها باسرها كذلك يحتمل الصنع فى امر لا موجود ولا معدوم اما ان يكون بلا وسطة او بواسطة وجود شىء او بواسطة عدم شىء والاقسام باسرها باطلة ايضا بعين الدليل المذكور فى اقسام الامور الموجودة فيبطل البرهان من اصله هذا ثم ادعى المصنف ان ذلك الامر المتوسط لا موجود لئلا يلزم انه يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ولا معدوم لئلا يرد انه بالعدم السابق او اللاحق وقد مران كليهما يفتقر الى موجب فيصير مصنوع العبد اشار الى هذين الشقين بقوله ولا يكون ذلك الامر الذى تعين الوسطية فيه وابدا اى موجودا واجبا ولا معدوما حدث بعد زوال عدمه موجود واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب وستعلم سر هذا التعميم فانه جواب عن السؤال المقدر كانه قيل ماذكرتم من الشقوق الثلث كما يدل على امتناع كون الصنع فى الموجود او المعدوم كذلك يدل على امتناع ان يكون الصنع فيما زعمتم من الامور اللاموجودة واللا معدومة لانه لا واسطة بين الموجود واللا موجود وكذا بين المعدوم واللا معدوم فما زعمتم فالا اما داخل فى الموجود فيبطل وساطته بالشق الثانى او داخل فى المعدوم فيبطل وساطته بالشق الثالث من شقوق البرهان فيلزم بطلان البرهان من اصله فاجاب بقوله ولا يكون ذلك الامر الخ وحاصله على قياس ما مر فى المقدمات من جواب النقض ان هذا الشق وان كان صحيحا فى نفسه لكن لا يستقيم فى قوله فالعلة بتمامة ان كانت موجودة فحصل الخ بل الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع لجواز ان يدخل على هذا التقدير فى العلة التامة

بذلك الامر امور لا موجودة ولا معدومة عندنا كالقصد وان فسر الموجود بما يندرج فيه
الاضافات فلا نسلم ان كل موجود ممكن يجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى
لا يكون العبد قادرا على اعدامه ويخرج من صنع العبد لجواز ان يكون من جملة تلك
الموجودات القصد الذي يصدر من العبد اى وقت شاء بطريق الصحة غير مستندة
الى الواجب وغير ان يتعلق به علة توجبه وغير ان يلزم من تساوى نسبته الى الاوقات
ووقوعه فى وقت وجود الممكن بلا ايجاد ولا ارجحان بلا مرجح اذ ليس له وجود فى الخارج
فما يلزم هو لو قلنا بصدور سائر الممكن من علته التامة بطريق الصحة بل اللازم ترجيح
المختار احد الاوقات المتساوية وتخصيصه بالوقوع وذلك جائز بل واقع كما مر فى المقدمة او ايضا قوله بل
ارتكاب القول بالحال ايضا هو ليمكن الاستناد لا على سبيل الوجوب اذ هو انما يمكن فيما الا فى الموجود
كالحالة الحاصلة من الايقاع مثلا على ما مر فى المتن والشرح وان فسر بحيث يدخل الاضافيات فى
المعدوم فلا نسلم ان زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذى هو عبارة عن وجود شىء ما حتى
يرجع الى الشق الثانى ويبطل باستحالته لجواز ان يكون من جملة تلك المعدومات امور لا
مدخل للعدم فى مفهوماتها كالابوة والبنوة والقصد ونحو ذلك فان كلها معدومة على ذلك التقدير
وزوالها لا يكون بوجود شىء كما اذا تعلق القصد ثم انقطع او لجواز ان يكون زوال العدم عبارة
عن حدوث الامر المسمى بالقصد من العبد بطريق الصحة غير مستند الى الواجب بل
ارتكاب القول بالحال ايضا هو ليمكن الاستناد لا على سبيل الوجوب كما اسلفنا آنفا وما عرفت
من سوق التقرير من ان حاصل الجواب راجع الى منع الوجوب حتى يجب بواسطة الاستناد
الى الواجب باعتبار ان الشق الثالث من البرهان بالاخرة راجع الى الشق الثانى وقد
عرفته مكررا او اسمعت باعتبار ما عرفت وجه تعميم قول المصنف فى صدر هذه الحاشية واما الخ
مادة على ما عممناه تعميم السابق بكون قوله ولا يكون الخ من قبيل نفى المقيد وهو قد يصدق
بانتفاء الموضوع ويصير خلاصة الجواب انا لا نسلم ان ذلك الامر موجود حقيقى خارجى من شانه
ان يجب بالاستناد الى الواجب بل هو من الاحوال غير موجود ولا معدوم والموجود التابع بل
ليس من شانه ان يجب بالاستناد فلا ينتقض البرهان به ولا يخفى عليك انه لا ينتقض الوحدة
فى الحقيقة ايضا وسلم انه ليس بحال بل هو موجود حقيقى لكنه حدث ابتداء ويعد زوال
العدم لكن لا يكون واجبا بل يجب تخصيصه من عموم قضية الوجوب بالاستناد الى
الواجب بالعقل وكذا من براهين الحال وقد سبق فى فصل قصر العام ان من المخصصات
العقل اذ ح اى وجب ولم يخصص يخرج هو ايضا من صنع العبد فلا يبقى للعبد صنع فى
امر لا موجود ولا معدوم فيلزم منه بطلان اتحاد انعكاس اذا نعكس بالاطلاق غير جائز
وانتكاس لا بد من الاعتبار والصنع فهو لا يتصور الا فيما به يكون للقدرة العبد مدخل فى

صدور الافعال ويبطل ايضا فائدة ماق القدرة في العبد ولا يكون فرق بين القادر وغيره
لان اتم فوائده ان يكون الافعال مخلوقة للعبد واذ هي ليست كذلك فلا بد من ان يكون القصد
مخلوقا له والا فلا فرق بين القادر وغير القادر فادنى ما يتحقق به فائدة ماق القدرة ويلحقه
به حسن التكليف كون القصد مخلوقا للعبد فتعليل المصنف كانه في معرض العلاوة وبعد التسليم
والتنزل فكانه قال على انه لو سلم يخرج ح من صنع العبد وقد سبق ربط الكلام بوجه
آخر ايضا فهو اشارة الى ما فصلناه والعلامة لم يتكلم في التلويح بشيء منه او هو اشارة الى انه
ح يلزم بطلان ما قد ثبت بالوجدان وبه ذهب العلامة في التلويح بقرينة ما سبق من
المصنف وعلى كلا التقديرين يصح وهو مع التخصيص اعدل واذ كان في معرض العلاوة
وتحقيق الجواب ما نبهناه من المنع لا يرد على تقريره ان مدار عدم الوجوب لو كان هذا
عليه بين احد لشقوق السابقة بهذه العلة لاشتراكه بينها ولا يرد ايضا ان المانع وهو الاشعري
لا يسلم بطالبة الخروج بل في اول المسئلة عنده لانه يدعي الخروج ولزوم الجبر او نقول
لما كان البرهان تحقيقيا مبنيا على ما ثبت عند الوجدان وليس للالزام على المصنف بعد طي
التنزل والتسليم بما هو التحقيق عنده هذا و علم انك اذا احطت بما حققنا ان قول المصنف هنا
ولا يكون ذلك الامر واجبا الخ بمنزلة السؤال والجواب في المقدمات كذلك فاعلم انه
بمنزلة قوله هناك ولا يمكن استناد تلك الامور بطريق الايجاب الخ ايضا الى قوله ترجيح الاحد
المتساويين وبمنزلة قوله ايضا هناك واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ارادة لا يوجد شيء وان
يجب بالعدم يخلص عن القول بالموجب الذات الى قوله وهو اصح بمنزلة قوله ايضا في البرهان الاول
للتوسط ثم القصد مخلوق الله تعالى الى قوله فحصلت الحالة فمعنى ان المصنف ادى هنا مؤدى
هذه الاقوال الاربعة المطولة هناك بهذا القول الاخصر الاشمل فعلم ان المصنف ما احسن
في اختصار مسالك البرهان الآخر وما امتن قولي في لد يمامة انه خلاصة مستنبطة من المقدمات
ثم قوله فيما بعد فوجدنا ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب الخ مقابل وعديل لقوله هناك ثم
الحركة اي الحالة المذكورة الى قوله اذ لا وجود للانتزاع بدونه بينهما في الامر الاضافي
وسيجيء تحقيقه في شرحه بعدنا للاتحاد الكلية ثم حمل قول المصنف رحمه الله ولا يكون ذلك
الامر واجبا الخ على الجواب عن النقض المقدر بالمنع اولا ثم التسليم والتخصيص ثانيا
ولذا حملته على سائر التنزلات السابقة اي كل ما رامه المصنف رحمه الله هناك ونعم الحمل
لا بهذه التعقيبات ما نصرت في المقام صالح الاعتبار في اثبات المرام اذ منشاء ورود
النقض هو التوصيف بقوله لا موجود ولا معدوم بقرينة الورود بعده فلا بد من حمل التوصيف
المذكور على الجواب بالمنع وحمل قوله ولا يكون ذلك الامر الخ على التنزل والتسليم بمعنى
ولو سلمنا انه موجود لكن لا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الخ اي بخصوصه العقل عن

عموم الوجوب بالاستناد الى الواجب ادخ بخروج الخ وهو ما يتبادر الى بعض الاوهام وما تيسر لنا في حل هذا المقام ينبغي ان يكون فهم هذا الكلام مثبت بهذا المقدار من مقدمات المصنف رحمه الله مع التحقيقات منا في شرحها ان لاختيار العبد مدخلا في فعله بحيث يتمكن في فعله وتركه ويبطل مذهب الجبريين من ان العبد مجبور في تعلق ارادته (اعلم ان هذا المقام يقتضي البسط في الكلام فانظر فيما فصل في مسلم الاصول للعلامة القاضي محب الله البهاري مع شرحه للمولوي نظام الدين السهالي وهما كتاب في المذهب الحنفي بمفصل البيان غريب الشهرة في البلدة القاهرة الى الآن حيث نصبا القواعد في ما بين المذاهب فالاهم فائدة عند الجهمية الذين هم الجبرية حقا لا قدرة في العبد اصلا بل هو كالجماد وهذا سفسطة محضة ش فان الضرورة شاهدة بان افعالنا ليست كالافعال الصادرة عن السكين ونحوه وهذا قوم لا نزاع معهم لمناقضتهم عقولهم م وعند المعتزلة له ش اي للعبد قدرة مؤثرة في افعاله ش فعندهم ان الناس يستقلون في الفاعلية ولا مدخلية لغيرهم اصلا في افعالهم فهم مجوس هذه الامة ش اشارة الى الحديث المروي في تقبيح القدرية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة وهم المعتزلة حيث رأوا العبد قادرا مسمى انهم قدرية فهم المجوس وهو فرقة من الكفرة من اغلاط الكفار يتعبدون النار وتكلموا في صحة الحديث كما في بعض شروح المشكوة هذا هو المشهور والظاهر ان مرادهم ان العبد فاعل مختار في افعاله غاية الامر لها مبادي الارادة والنية والتصور والعزم وغيرها وهو من الله فلا جبر محضا لتاثير قدرة العبد في الافعال ولا تفويض الى العبد بكل الوجوه بل هو بين قدرتين قدرة العبد وقدرة الله تعالى ولعله لا يبعدوا عن الحق وستطلع عليه ان شاء الله تعالى وهو ما فهموا ان الامكان ليس من شأنه افادة الوجود ش يعني ان الممكن ليس يصلح ان يوجد ويفيد الوجود فالمعتزلة حيث قالوا انهم الفاعلون لافعالهم عن هذه الصالحة غافلون ان اراد المصنف رحمه الله ان امتناع افادة الامكان الوجود بديهي فهو غير مسموع وكيف يسمع وقد انكر عليه كثير من اولي النهى وان اراد انه برهن عليه لكنه لم يورده فهذا العبد لم يطلع على براهين هذه المسئلة سوى ما ذكره بهمنيار في التحصيل لا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بريء من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو صفة الاول تعالى لا غير اذ لو كان يفيد الوجود ما فيه معنى ما بالقوة سواء كان حسيا او عقليا كان للعدم شركة في افادة الوجود فلما كان ما بالقوة شركة في افادة الوجود لما كان لما بالقوة شركة في اخراج الشيء من القوة الى الفعل وبعض المتأخرين بعد ما يريه اورد من عند نفسه وحاصله ان الواجب تعالى هو الموجود الواجب وغيره ممكن به صار موجودا او واجبا لوجوب استناد الكل الى الله تعالى فيلزم ان يكون وجودات الامور كلها مستفادة من امر واحد هو الواجب الوجود بذاته فالاشياء كلها بالقياس اليه محدثة لما تحقق ان الواجب بذاته هو الموجود الحقيقي والموجود

في حد ذاته وغيره ليس موجودا في نفسه وانما يكون موجودا باعتبار انتسابه اليه تعالى
وان التأثير والايجاد حقيقة انما هو الافادة فان المجعول متعلقة به بحيث يكون بارتباطها
به مبدأ انتزاع الوجود منها ومصداقا لحمل الوجود اذ الشيء ما لم يكن موجودا او موجودا
في نفسه لا يصير بامر آخر بارتباطه موجودا فثبت ان لا تأثير الا لله تعالى وهو مفتقر الى مزيد
توضيح ومزيد تأمل لتحقيقه ش اي يتصف بقدرة كاسبة لكن عند الاشعري ليس معنى ذلك
ش اي وجود القدرة الكاسبة م الا وجود القدرة متوهمة مع الفعل بلا مدخلية للعبد اصلا
وحاصله ان العبد ليس له قدرة ولا دخل بل بين الفعل والعبد ليس علاقة الا علاقة المحلية
والحالية كالسواد القائم بمحل غير مقتض لهم قولا ش اي الاشعرية م ان ذلك ش اي وجود
قدرة متوهمة م كاف في التكليف والحق انه لا يكفي ش عند المحققين م وان احترزوا عن
الجبر لفظا لكن قالوا به مضمونا اذ ليس نسبة الفعل الى العبد نسبة الفاعلية ولا نسبة
الشرطية ولا علاقة بينهما فالعبد كالسكين لله تعالى وهذا هو الجبر حقيقة ثم اكتفاؤهم بهذه
القدرة التي اخترعوها في التكليف ايضا غير معقول لكن بناؤه على اصلهم فان تكليف العاجز
جائز عندهم ثم انهم وان جوزوا تكليف الانسان بما لا يطيقه لكن لم يقولوا بوقوعه ولم يدروا
ان كل تكليف تكليف بالمحال فانه لا فرق بين ايجاب الحركة على المرتعش وبين ايجاب
الحركة على غيره وكذا نهي الاعمى عن نهي البصير ونهي الكفار عن الكفر ولا فرح
عليه عاقل واعتبروا عنه بما لا يمهم ومع عند الحنفية للعبد قدرة كاسبة لكن الكسب ليس
ما قال به الاشاعرة من القدرة الصورية بل الكسب عندهم م صرف القدرة المخلوقة ش لله
تعالى في العبد الى العزم المصمم الى الفعل فيها ش اي القدرة عند تشمر في القصد المذكور
م ويخلق الله سبحانه الفعل المقصود عنده ذلك ش اي عند صرف القدرة او العزم المصمم بالعادة ش
يعني جرت العادة الالهية بان يخلق الله تعالى بعد الصرف عادة لا ان الصرف
المذكور او العزم المصمم داخل في الفعل واعترض عليه بان الكلام
منقول الى ذلك العزم والقصد من فاعله ماذا فان كان هو العبد فهم مالوا الى الاعتزال
وان كان هو الله تعالى فهو الاشعرية فان الفعل من الله تعالى وباقي الشرائط كذلك
بقي امر الكسب وهو ايضا من الله تعالى فليس نسبة الفعل الى العبد الا نسبة
الحلول والتشويش الى المنفه ش منه ثم ايضا لكفاء الجزم فقيل ش في دفعه م ذلك القصد
من الاحوال غير موجود ولا معدوم فليس بمخلوق ش فان لحوق الايجاد موجود والحال ليس بموجود
وايجاده ليس ايجاد الموجود وليس الايجاد كالخلق بل هو اهون فيجوز ان يكون قدرة
العبد محدثة ولا يكون خالقه لان الخالقية اصعب والاحداث اهون فيختص به فان قلت
ان الذي ليس بموجود ولا معدوم يحيله العقل بديهة قلت لم يريدوا انما هو المفهوم

ظاهرا

ظاهرا بل ارادته فالا ذكره احد من اولى العقل فنقول انما الاشياء على انحاء الاوّل الذى
لا يترتب عليه اثر من الآثار كالعنقاء وشريك الواجب تعالى فسموه معدوما والثانى ما يكون
موجودا فى نفسه وله ذات ثابتة فى الاعيان كزيد وعمرو وسموه موجودا والثالث ما هو
صفة لشىء ويترتب عليه آثار كثيرة ولكن ليس له وجود وانما الوجود للموصوف بالذات
وله بالعرض فهو ليس بموجود وهو ظاهر وليس بمعدوم كالاعتباريات من الوجود
والامكان والوجوب وغيرها غاية ما ان الحكيم فسر المعدوم بما ليس بموجود فلم
هذا الامر عنده فلا يقول بالواسطة واكثر المتكلمين ايضا وافقوه وقائلوا الحال
راعوا الطلاق اللغة فان اهلها لا يطلقون المعدوم على حيوانية الحيوان وكذا
جوهرية الجوهر فحاصل المقال ان الممتنع من الشرع والعقل هو ان يصير الممكن فاعلا
وخالقا وهو افادة الوجود ولا امتناع فى ان يكون فاعلا للاحوال فلقدرة العبد افادة
العزم والقصد وبعده يصير الفعل مخلوقا من الله تعالى بالعادة فيتوجه التكليف اليه وهو ما بحث
وهو ان الخالق هل ان خلق ذات موصوفة بالموجودة وبعض محققى علمائنا واليه ذهب الماتريديون
وبعض متأخرى المتكلمين فان زعموا هؤلاء الذين رأوا القصد حالا النحو الثانى فلا يصح
فان الوجود ايضا من الاحوال والاحداث مثل الخلق اللهم ان يدعى ان احداث الوجود
اقوى ولا يصححه طبيعة الامكان وان اريد النحو الاوّل فيرد عليه ان معنى الاحتياج هو الامكان
وهو قسمين امكان وجود الشىء فى نفسه وامكان وجود شىء لشىء فان ابى طبيعة الامكان
الفاعلية فهما سيان ويمكن الجواب بانا نجد تفرقة بين صدور الزوجية من الاربعة وبين
ايجاده امرا موجودا ولذلك ترى الحكماء يتفقون على ان العوالم كلها مستندة الى الحق تعالى
مع ان لوازم الماهية مستندة اليها فقط وهى اعتبارية فلو التزم ان القصد الذى هو من
الاحوال من العبد لا يحاربه قمع الشرع والعقل فتدبر م وقيل ذلك القصد ليس بحال ش لانه تحقيقا
بينه فان لو اسطة بين وجود الشىء وعدمه غير معقول م بل هو ش م موجود ش فى الخارج
فالاعمال كلها من الله تعالى والقصد الذى منه لعادة من العبد وان قلت فما تصنع بقولهم ان اعمال
العباد مخلوقة الله تعالى مع ان القصد من اعماله وليس مخلوق الله تعالى اجاب بقوله م ويجب تخصيص
القصد المصمم من عموم الخالق بالعقل ش وسيجىء فى المبادى اللغوية ان من المخصصات العقل
م لا نعش اى كون القصد مخلوقا للعبد م ادى ما يتعلق به فائدة خلق القدرة ش لان اتم
الفوائد ان يكون الاعمال مخلوقة له واذ هى ليست كذلك فلابد من ان يكون القصد مخلوقا له
والا فلا فرق بين القادر وغيره م ويتجه به حسن التكليف ش وان تكليف العاطل غير جائز
وان التكليف لا بد له من الاختيار وهو لا يتصور الا بان يكون لقدرة العبد مدخل فى صدور
الاعمال م وهذا الكلام واسطة بين الجبر والتفويض ش فانه ما فوض الى العبد على الاطلاق

فان خلق الافعال من الله تعالى وما فعل العبد مجبورا فانه فعل ما اتفقا لغرضه وانما قال
بكلمة كل لانه فوض بعض الافعال اليه وهو القاصد وفيه شائبة من التفويض وقد عرفت
ان العبد لو كان فاعلا لفعله لصح الوساطة ايضا م وفيه ما فيه ش لان اتجاه حسن التكليف
وتحقق فائدة خلق القدرة يقتضي ان يكون للعبد صنع واما ان ذلك الصنع هو العزم
فغير لازم فتخصيصه من العمومات لايدل عليه دليل بل الذي يوجب التخصيص انما
يقتضي ان يكون الافعال الاختيارية كلها مخصوصة من العمومات فان امر اقم الصلوة
يقتضي ان يكون هذا المأمور به من المكلف قوله ادنى ما يتحقق به امر لايدل على انه
الخصوص فان القدر الضروري ان فائدة التكليف ينادي على ان للعبد صنعا واما ان الادنى
كاف فلا دليل عليه وايضا لازم منه ان يكون من قوة الامكان الارادة وقد نهى عنه فيما سلف
م وعندي ان العبد مختار ش في افعاله م بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية مجبور
بحسب العلوم الكلية العقلية وشرح ذلك في الطرة الالهية ش وهي رسالة منه في مسئلة
الاختيار وغيرها فانها يناسبهم واما ش اي تلك الرسالة م لاحد من تفاريق العصى
ش ولم ينقل الينا حتى نشرحه على طاقتنا انتهى مسلم الثبوت وشرحه المكرمت والغلط
في النقل ان الماتن اتى بعجائب لم توجد في مصنفات مآثر العلماء الكبار
ولا في مطولات هذه الديار وصرح بمقاصد بعضها مارامه هو وابنه الاولاد المحبوب الانصاري
وهو المبدع بعضها بجودة طبيعته الجلي فالتقابل به ثم التحقيق والتمسك بهذا التوفيق
منها انه صرح ان الكسب الذي اثبته الاشعري صوري وهمي فهو قائل باسم الكسب
بلا مسماه فصار من الجبريين اشار اليه المصنف في المقدمات الاربع ومنها انه صرح على
وفق المصنف ان الكسب الذي اثبته الجبريون حقيقته وماهيته الصرف او العزم انه صح
من العبد والعلامة قال في شرح مقاصده فسمي اثر تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم
يعرف حقيقته انتهى ومع هذا لم يصرح هو وغيره في مطولاتهم بالفرق بين الاشعري والحنفي
واجملوا الكلام في القول بالكسب ومنها انه بعدما ادعى ان الصرف المذكور من العبد
حقيقة اتى بما لهم في اثباته طريقين بكل منهما يندفع الكلام في براهين الوحدة في الخالقية
بنقل الكلام الى الصرف المذكور احدهما انا لا نسلم ان الصرف المذكور من الموجودات بل
هو من الاحوال لا موجود ولا معدوم فايجاده ليس بخلق بل هو احداث وفرق بينهما والخلق
يختص بما يدخل عرصة الوجود فكون الكسب من العبد حقيقة لايبطل وحدة الخالقية اشار المصنف
الى هذا الطريق بقوله فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم وبقوله ايضا ولا يكون ذلك الامر
واجبا بواسطة الخ على ما فصلناه عليه فعلى هذه الاجابة اصلا الى اثبات مخلوقية القصد
بالتكلفات الركيكة التي ارتكبها المصنف في البرهان الاول ولا يرد ايضا ما اعترض عليه العلامة

بقوله

بقوله ولقائل ان يقول لو كان الاستعداد اسم ولا يحتاج الى الجواب عنه الآن ان ما ارتكبه المصنف اشارة الى طريق ثالث اختاره بعض المحققين فى اثبات الكسب على ما نقل العلامة ملخص كلامه وقد يجىء تفصيل كلامه فيما بعد ان شاء الله تعالى فانتظر (وثانيهما) انا وان سلمنا كون الصرى من الموجودات لكن نخصصه بالعقل من براهين عموم الخلق بتخصيص التكليف وبتحقق ادنى فائدة خلق القدرة اشار المصنف الى هذا التعليل بقوله اذ لا مخرج له على ما سلمنا وقال فى البرهان الاوّل لان هذا ينافى خلق القدرة والى طريق التخصيص ذهب العلامة ابن الهمام وقال لزوم الجبر يندفع بتخصيص العموص باخراج فعل واحد قلبى وهو العزم المصمم انتهى ثم قول الماتن وبه ما به وتوجيه الشارح له بان تصحيح التكاليف وتحقيق الفائدة فى خلق قدرة العباد لا يتوقف على كون مصنوع العبد خصوص العزم بل الذى يوجب التخصيص انما يقتضى ان يكون الاعمال الاختيارية كلها مخصوصة من العمومات انتهى ومن هنا قال العلامة ابن الهمام فى هذا المقام وان قيل لا شك انه تعالى خلق للعبد قدرة على الافعال ولذا يدرك الفرقة بين الحركة المقدورة وهى الاختيارية وبين الرعدة الضرورية والقدرة ليس خاصيتها الا التأثير اى المقدور وان القدرة صفة تؤثر على وفق الارادة ويستحيل اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد فوجب تخصيص عمومات النصوص السابقة بما سوى افعال العباد الاختيارية فيكونون مستقلين بايجاد افعالهم الاختيارية بقدرتهم الحادثة بخلق الله تعالى كما هو رأى المعتزلة والا كان جبرا محضا فيبطل الامر والنهى انتهى وحاصل ما قيل الترقى بقوله بل الذى يوجب الى آخره هو ما اشرنا الى وروده فى شرح تعليل المصنف الاول نعم انه يجب له انه لا يرد على هذا البرهان الآخر تزييف وتضعيف لهذا الطريق الثانى ترويجا واقديما لما ادعاه بقوة فرعيته على ما قال وعندى ان العبد مختار الجبر والاعمال المباشرة بالقدر الضرورى ان صحة التكليف وتحقق فائدة القدرة يبتنى على ان للعبد صنعا ما واما ان الادنى كاف فيه فلا دليل عليه مكابرة على العقل فان مدار صحة التكاليف ومحط القول يتعلق القدرة على اندفاع لزوم الجبر ولا شك فى اندفاعه بتخصيص ما هو الادنى من عموم النصوص على ما سبق النقل من ابن الهمام ان الجبر يندفع بتخصيص النصوص باخراج فعل واحد قلبى وهو العزم المصمم وكذا لا وجه لما قال وايضا يلزم منه ان يكون من قوة الامكان الاعادة لان مدار الكلام على تخصيص العزم من العمومات فمن ارتكب تخصيص اعادة العزم عن هذه الكلية ايضا ثم اعلم لعل مدار ما تفرع على الدليل الثانى من ان العزم من الموجودات والاحوال بديهية استحالتها اذ الواسطة بين الشىء وسلبه غير معقول ولهذا لم يحتج الى تزييف الطريق الاوّل ولا يرد ما يرد على المخصص ولا الوحدة فى الخالقية لانه لا وحدة فى العلم والادراك الا انه يرد ان النزاع فى التأثير

والاعمال لا فى العلوم والادراكات وبالجملة ما لم يتعلق تلك ارسالة على الكمال لا يتمكن تحقيق الحال ثم المصنف ابطل مذهب القدرية بنفى استقلال الامر المذكور فى الايجاد مع الاشارة الى ان المراد بالامر اللاموجود واللامعدوم ههنا اى فى دليل التوسط غير اللاموجود واللامعدوم المذكور فى مقدمات دليل ابطال الجبر فقال ثم اى بعد اثبات مذهبية الاختيار وابطال الجبر نقول فى ابطال القدر ذلك الشىء الموجود من اعمال العباد لا يجب على تقدير تحقق ذلك الامر الموضوع للعبد كما كان يجب على تقدير الامر المذكور فى المقدمات الاربع فلا محالة الامر المذكور ههنا غير الامر المذكور هناك وهو الايقاع والايجاد الذى يجب الفعل عنده قطعا مباشرا فهذا لا يجب لعدم استقلاله فى التأثير وتوقفه اى ذلك الامر او الشىء الموجود على امور لا صنع ولا وسع للعبد فيها اصلا اى لا كسبا ولا خلقا كقدرة العبد ووجوده اى مع وجوده قالوا وبمعنى مع فاندفع ما اشار اليه العلامة فى شرح هذا الكلام من التسامح لان مع تدخل على المتبوع فلا يرد ان الاولى تقديم الوجود وامثالهما مما هو محض خلق الله تعالى كسلامة الآلات وصحة القوابل وبهذا الاعتبار قال فى البرهان الاول فالقصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هى مخلوقة الله تعالى وكذا اندفع بما قلنا من اشارة هذا القلم ما حمل العلامة عليه من التسامح قول المصنف ثم ذلك الشىء الموجود لا يجب الخ حيث غير شرحه بقوله ثم ذلك الامر الخ وحمل العبارة على بيان التغاير بين الحالين وادعى انه الانسب فى المقام لا ما قاله المصنف من نفى الاستقلال صريحا مع الاشارة الى نفى التغاير بينهما اعلم ان لبعض المحققين من ائمة الدين فى ابطال طرفى الافراط والتفريط اللذين هما الجبر والقدر واثبات الحق المتوسط بينهما طريق آخر يغاير طريق المصنف على ما يفهم من تفصيل العلامة محض كلامه فى التلويح لكن اختصره فى شرح المقاصد واشير كلامه الى انه قائل بالجبر حيث قال ونحن نقول الحق ما قال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادى القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره والمبادى البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان مضطر فى صورة مختار كالقلم فى يد الكاتب والوتد فى شق الحائط وفى كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقنى فقال سل من يدقنى انتهى فالتفريع والتمثيل وكلام العقلاء كله صريح فى الاجبار على ما قال الامام الرازى فى تفسيره الكبير الانسان مجبور فى صورة مختار وهو انهى ما يمكن ان ينتهى اليه فهم البشر وقال فى تفسير الحشر الفعل لا يحصل الا عند حصول داعية متاكدة فى القلب وحصول تلك الداعية ليس الا من

أنه

الله تعالى وكانت الافعال باسرها مستندة الى الله تعالى بهذا الطريق انتهى فهذا اسناد منهما للشيخ الاشعرى وليس كذلك فان فى المعارف شرح الصحائف تحقيقا لمذهب بعض ائمة الدين يقرب الى طريق المصنف بعض القرب ويصلح ان يكون حاصل عبارة التلويح حيث قال بعد ذكر مذهبى الجبر والقدر وهما فى طرف الافراط والتفريط والحق بينهما وتحقيق ذلك ان ما يصدر عن الانسان قد يكون بقدرته وارادته كمشى الانسان الصحيح وقد لا يكون كحركة المرتعش لانا نعلم بديهة ان الاول متمكن من الفعل والترك دون الثانى وهذا ضرورى فلابد من الاعتراف به فثبت ان بعض افعال الانسان بقدرته ولاشك ان القدرة لا يكون بقدرة العبد وارادته لانها متى زالت عنه بمرض وغيره لا يتمكن من تحصيلها بنفسه بل بقدرة الله تعالى ومشيته بان يخلق فى العبد قوة التمكن من الفعل والترك والارادة التى هى ميل النفس لابد وان يكون تابعة للشعور بمصلحة تحقيقية او ظنية واصل الشعور سواء كان بمصلحة اوغيرها ايضا ليس بقدرة العبد واختياره بل بخلق الله تعالى وارادته ولا تاثير لقدرة العبد الا فى حركاته وسكناته وصرفهما الى جانبه ولابد للعبد من الالات والقوابل فان فعل النجار لايتم الا بعد خشب وفعل الطباخ لا يكمل الا بنار والحطب وتلك الالات وقبولها وخواصها كصلابة الحديد وحرارة النار ليست الا بخلق الله تعالى وارادته وكذلك القوابل كقبول الخشب للنحت والاحتراق ايضا بقدرة الله تعالى ومشيته ولا سيما ان الممكنات فى البقاء ايضا تحتاج الى قدرة الله تعالى ومشيته فيكون الاثر الصادر عن قدرة العبد وارادته صادرا عن قدرة الله وارادته صدور الاثر عن سبب السبب المفضى لوجوده وقت تاثيره وما يحتاج اليه فعلا وبقاء ولكن بالنظر الى ان الاثر صدر بتاثير قدرة العبد على وفق ارادته كان لاثر منه فبالنظر الى الاول صح اسناده الى الله تعالى وبالنظر الى الثانى صح نسبته الى العبد فاذن تاثير قدرة الله تعالى واختياره حق وتاثير قدرة العبد ايضا حق وقد تم الاثر بهما فهذا هو الطريق الحق انتهى وفى مفاتيح البزدوى وفيه اشكال ظاهر وهو ان المؤثر فى وجود الشيء انما هو سببه اما سبب السبب فتاثيره حقيقة فى السبب دون ذلك الشيء فالاعتراف بكون السبب هو قدرة العبد وارادته وكون قدرة الله تعالى وارادته سبب السبب اعتراف بمذهب المعتزلة لانهم لا يقولون غير هذا وايضا لو اعتبر السبب هو قدرة العبد وارادته واعتبر قدرة الله تعالى وارادته سبب السبب لم يكن لاعتبار المجموع من قدرة الله تعالى وقدرة العبد مؤثرة معنى اذ لا وجه لكون المجموع سببا سوى ان كلا منهما جزء العلة واعتبار سبب السبب جزء العلة مما لا وجه له وكيف يكون قدرة الله جزء المؤثر وانما يستقل بالتاثير وما صح مؤثر الا بجعل جزء المؤثر مع ان اعتبار

قدرة الله تعالى وارادته هو المؤثر بشئ عن العجز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهو انه ان المعتزلة وان كانوا يرون الاقدار وسائر ما يحتاج اليه الفعل من الله تعالى لكنهم لا يضيفون الفعل اليه تعالى حقيقة زعما منهم ان اضافة الفعل الى سبب السبب مجاز وعن نصيبه اليه تعالى حقيقة لان خلق الفعل اما بايجاده بلا تخلل مؤثر فيه واما بايجاد ما هو المؤثر فيه بكل من الوجهين خلقه حقيقة فكل ما يفعله العبد باعتباره يضاف الى قدرته لانه المؤثر فيه ويضاف الى قدرة الله تعالى وارادته لانه تعالى اوجده بايجاد ما يؤثر فيه فيصح ان يقال اوجده الله تعالى من حيث انه اوجده بايجاد المؤثر فيه ويصح ان يقال اوجده العبد من حيث ان المؤثر فيه هو قدرته وارادته وكل من الاضافتين حقيقة غير انه من حيث الاضافة الى الله تعالى يسمى مخلوقا ومن حيث الاضافة الى العبد مكتسبا ومقدورا فمعنى ما يقال الخلق من الله والكسب من العبد هو تأثير المجموع من قدرة الله تعالى وقدرة العبد وصحة اضافتهما الى كل من القدرتين لكن بجهتين مختلفتين لا كما قالت القدرية انه مضاف الى العبد حقيقة والى الله تعالى مجازا ولا كما قالت الجبرية من انه مضاف الى الله حقيقة والى العبد مجازا انتهى والاشكال بلزوم الجبر يندفع بجرى العادة وليس بالجبر فاندفع بهذا الجواب ما توهم مذهب بعض المحققين من لزوم الاجبار او الميل من الاعتزال واندفع ايضا ما قال العلامة في التلويح والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لا ينازعون في توقفه على امور من الله كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك انتهى فتفطن وانه ليس كل القائل بحمل العمل على ما زعمت ايها المسود ولا شئ مما قلت مما علمت ايها الحسود ثم المص شرع بقوله فالامر الاضافي الخ تحقيقا وتعريفا لماهية الكسب وردا لمن قال لا ندرى ماهيته ولهذا اعتدوا في اسامهم لفظ الكسب واهملوا عن مصداقه يشهد به الرجوع الى مطولاتهم قوله فاعلم اى فاعلم ان الامر الاضافي اى الموجود واللامعدوم الذى صدر من العبد بطريق الصحة كما علمت اصل الصدور من قوله فلا يكون الا في امر الخ وكونه بطريق الصحة من قوله لا يجب على تقدير ذلك الامر واما وهو اى الامر الاضافي الذى علمت انه لا يجب عنده وجود الاثر من قوله لا يجب على تقدير ذلك الامر الخ هذه الجملة معترضة بين المبتداء والخبر ويجوز ان يكون حالا من فاعل صدر او ضمير هو راجع والموصول الثانى عطف على الاول فيكون من جملة الاوصاف والخبر قوله يسمى اى الموصوف بتلك الصفات كسبا معناه لا ايقاعا ولا خلقا لانه الامر الاصلى الذى يصدر من العبد او من الله تعالى ويجب عنده وجود الاثر كما هو كذلك في معلم ابطال دليل الجبر حتى يكون العبد موجدا وخالقا لذلك الشئ الموجود ويماثرى فاضعنا في شرح هذا الكلام انه مع ما قال العلامة في شرحه وارجع على تلويح العلامة فلذا ترى فانه يلوح على ان عبارة المص محمولة على التسامح محمل

قوله

قوله وهو الذي لا يجب الجبر على الجبر وقوله يسمى كسبا على انه جملة مستانفة مستقلة وافرج العبارة عن الصحة الظاهرة فيها على ما شرحنا انما اشارة بل صريح في بيان المغايرة بين القصد والايقاع فثبت ان الفعل حاصل بمجموع القصد من العبد والخلق من الله تعالى عقيبه حتى لو لم يقصد لم يخلق شيئا وفي مفاتيح البزدوي اتفقوا على ان افعال الحيوان التي لا يكون بوجوده وارادته كحركة المرتعش لا تاثير لقدرة العبد فيها اصلا واختلفوا في الافعال التي تصدر عقيب قصده على وفق ارادته فقال الاشعري لا تاثير لقدرة العبد فيها اصلا بل المؤثر في قدرته وافعاله انما هو قدرة الله تعالى وارادته وتابعه فيه كثير من كثير من العلماء وهذا المذهب يسمى بالجبر وقالت الفلاسفة والمعتزلة وامام الحرمين وهو من اهل السنة والجماعة ان المؤثر مجموع قدرة الله وقدرة العبد وهو اقرب الى الحق وبه قال ابو الاسحاق الاسفرايني لانه ذهب الى ان قدرة العبد مؤثرة بمعين اي مؤثرة بمعاونة قدرة الله تعالى انتهى ويحتمل ان يكون مراد صاحب المفاتيح من هذا القوم هو الحنفية كما هو مقتضى المقابلة بالاشعري فعلى هذا يكون ما قاله المصنف جمعا بين مذهب الائمة كما هو فهم بعض علماء العصر ويحتمل ان يكون مراده بعض ائمة الدين ومن تبعه وان له مذهبا وطريقا خاصا في اثبات التوسط على ما اسلفناه تفصيله الى خاتم البرهان الآخر مع شرحه الاوفر لكن لما انجر آخر البرهان الى الفرق بين الكسب والخلق وكان مداره على اقتران كل منهما بقدرة فاعل نقل الفرق المبني عليه بقوله وقد قال من قطاعة ربه يسمى كسبا اي كيف لا يسمى كسبا بل ايقاعا وقد قال في الفرق بينهما مشايخنا رحمهم الله تعالى ما اي تاثير يقع به اي بمدخلية المقدور من الافعال والاعيان مع صحة انفراد القادر سواء تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها كخلق الافلاك مثلا او لم يتحقق لكن صحة الانفراد الا ان جرى عادته بان يخلق بمدخلية العبد كما في الاختياريات به اي بايقاعه ولا يجوز ان يرجع الضمير الى الموصول اي التاثير لان العبد ايضا منفرد في كسبه لكن لا ينفرد في المقدور فهو خلق والقادر في الخلق هو الله تعالى وما يقع به اي بمدخليته المقدور كافعال العباد الاختيارية مع عدم صحة انفراد القادر به بايقاعه في نفس الامر فضلا عن التحقق فهو كسب والقادر في الكسب هو العبد ثم نقل من هذه المشايخ او من غيرهم او من عنده كلاما يناسب لهذا الفرق من وجه ويغاير من وجه فقال ثم اي بعد الفرق المذكور فرق آخر باعتبار ان مقدورات الله تعالى قسمان ما يصح انفراد القادر به اي بايقاع ذلك المقدور مع تحقق الانفراد كما في الموجودات التي لا صنع للعبد فيها اي مع خروج الانفراد من الصحة الى الفعلية وكذا قوله والقسم

الثانى مايصح انفراد القادر به وهو الله تعالى ايضا لكن لا يكون مفردا بمعنى لكن
الله تعالى اجرى عادته بان لايخرج انفراده من الصحة الى الفعل بل بان يكون لقدرة
العبد مدخل ما فى ذلك الشىء من المقدورات كالافعال الاختيارية للعباد فالصحة فى كلام
مشايخنا بالمعنى الاعم من الوقوعى فى تعريف الخلق والمطلوب فى كلامهم فى تعريف الكسب
هو بمعنى الامكان المحض وهو بمعنى الامكان الوقوعى فقط فى القسم الاول واستثنت فى
القسم الثانى هو الامكان المحض المطلوب فى كسب المشايخ ولامنافاة بينه وبين هذا البيان
ولهذه المناسبة بل بالهداية الى ان مراد مشايخنا من الصحة ماذا ادرج هذا البيان فيما بين
تفسيرى كل من الخلق والكسب ومن وجوه المسبقية بين هذا البيان مشايخنا ان بعض
مقدورات الخلق المعرف بتعريف مشايخنا هو المعرف بتعريف القسم الاول من قسمى
المقدورات وبعضها مع كل مقدورات الكسب المعرف بتعريف مشايخنا داخل فى القسم
الثانى من قسمى المقدورات وتاثير بعض مقدورات القسم الثانى مع تاثير كل
مقدورات القسم الاول على معرف بتعريف مشايخنا وتاثير بعض مقدورات القسم الثانى
هو الكسب المعرف بتعريف مشايخنا والله اعلم وقيل فى المعرف بينهما هو مافيه اشارة
الى انه مقدوح ومجروح حيث يحتاج فى تعريفه الى تكلفات كثيرة ومع هذا لا يتم جمعه او منعه
بدون الارجاع الى تعريف المشايخ كما ستقف عليه قوله ما اى تاثير مقدور بحقق المضاف
والموصول عبارة عن المقدور لانه هو الواقع والموجود او الموصول عبارة عن التاثير
والتصرف ولاحذف والتكلف فى قوله وقع اى حصوله وتاثيره لا فى محل قدرته اى القادر
المدلول عليه بالموصول او المقدور والصفة جارية او التصرف وقد سبق أن كلا من
التصرفين مقرون بقدرة ولقدرة كل محل هو فاعله فمحل قدرة الخلق الخالق ولم يقع
الخالق فيه بل فى العبد ومحل قدرة الكسب هو الكاسب او الموصول عبارة عن المقدور
ولاحذف والتكلف فى قوله فهو خلق اى مخلوق او اثره وبالجملة بدون احد هذه التوجيهات
لايصح الحمل ومع هذا منتقض منع التعريف بكسب فعل الغير كتحريك زيد عمرا ولذا
يحتاج الى احد هذه التعملات قوله وما وقع فى محل قدرته هو كسب وقد عرفت ان
محل الكسب هو العبد فالكسب واقع فيه وينتقض جمعه بالمثال المذكور ولهذا قال المصنف
بعد ما اشار الى الضعف بصيغة التمريض وهذا اى تفسير اقيل ويكون بحسب العبارة
وظاهر الحال تفسيرا تاما آخر اى مغايرا بتفسير المشايخ لكن فى الحقيقة اى باعتبار
ماتحققت ماله مما حققناه حيث علمت انه رجع ماله الى قول المشايخ ماينفع به المقدور
ومع هذا لايتم منعه او جمعه بدون ضم قولهم مع صحة الانفراد وعدم صحته ولهذا قال المجموع

اى ما يجتمع من الاثنين للخالق والاثنين للكسب تفسير واحد تام القيود مانع الافراد ومانع
الاغيار فان قول المشايخ ما يقع به المقدور يحمل من حيث ان الوقوع فى محل القدرة او لا فى
محلها فيضم كلام الفضل اليه يتم قيوده ويحصل الاطلاع بعض ذاتياته وان كان واقعا
واقعا ولم يكن له دخل فى الاحتراز وقد عرفت ان فى تعريف الفضل
تسامحا لا بد من الارجاع الى قول المشايخ ما يقع به المقدور ومع هذا لا
يتم منعه او جمعه بدون ضم قولهم وبصح انفراد الخ فالتعريف المستنبط من المجموع
للخالق قولنا امر اضافى يجب ان يقع به المقدور لا فى محل القدرة ويصح انفراد القادر
بايقاع المقدور بذلك الامر وللكسب امر اضافى يقع به المقدور فى محل القدرة ولا يصح
انفراد القادر بذلك الامر يشعر بانه بعد ضم قيد الفضل لا فى محل قدرته او فى محلها الى
تعريف المشايخ يحصل الاطلاع بتفاصيل ذاتيات الخالق والكسب وان تعريف الفضل يرجع
حاصله بعد اخذ التوجيهات السابقة الى قول المشايخ ما يقع به المقدور ومع هذا لا يتم
منعا وجمعا ما لم يضم اليه قول المشايخ ويصح انفراد القادر او لا يصح الخ فان قلت لم
لا يجوز ان يكون معنى قول الفضل ما وقع الخ اى تعرف له تعلق بطريق الوقوع لا فى
محل القدرة او فى محلها وان كان له فى الكسب تعلق بمحلها بطريق القيام ايضا كما فى تحريك
زيد نفسه فيصح تعريف الفضل من غير التسامح قلت نعم لكن الانتقاض بمادة النقض
السابق باق فيحتاج الى الضم المذكور فان قلت التعريف المجموع للخالق منقوض منعا
بايجاد الصفات فما فائدة الجمع بل يضر الجمع بالقياس الى تعريف المشايخ قلت المراد
بالخالق المعرف بالمجموع هو الخالق بالاختيار بقرينة ان الكلام فى الخالق المقرون بالكسب
وفى الاختيار فيما قرن به لا فى الافعال الاختيارية الحاصلة بمجموعهما وايجاد الصفات ليس
بالاختيار عند المتكلمين ايضا فهو خارج عن المعرف فيخرج منه عن التعريف ضم مادة
فى المجموع للكسب يخرج ايجاد الصفات بقيد ولا يصح انفراد الخ وانتقاض تعريف الفضل
من قيد ان مدعى المصنف كالانتقاض بمادة نقصا فاندفع ما فى بعض الحواشى ان تعريف
الفضل للخلق ينتقض منعا والكسب منعا بايجاد الصفات القديمة وكذا اندفع بما شرحنا
هذا المقام ما فيه من ان كلام المصنف يشعر بانهما قبل الانضمام ليس بتام يحصل به
الاطلاع لجميع الذاتيات ولا مانع الافراد ومانع الاغيار وهذا الحكم ليس بثابت ومن ادعى
فعليه الاثبات والمصنف ما دعاه انتهى حاصله لانه ليس ما فعله بل اشار اليه ونحن فعلناه
مقتضى اشارته على ما فصلنا ثم اعلم ان مقتضى قول المصنف المجموع تفسير واحد ان قوله
وهذا وان كان الخ قدح لكل من المشايخ والفضل فالمعنى وهذا اى كل واحد من تعريفى

المشايخ وبعرض للقبل وان كان اى كل منهما بحسب ظاهر الحال تقدير اثاما امر اى مغايرا كل للآخر لكن الحق وقد بينا وجهه مفهومية كلام المشايخ فلا تغفل ثم الكسب لا يوجب في مرتبته وانما الموجب بالخلق فقط ولهذا قال في الخلق يجب ان يقع الخ دون الكسب فالكسب وحده لا يوجب وجود المقدور ولا يفيد وجوده اذ ليس من شان الامكان افادة الوجود والخلق يوجبه بمعنى ان الكسب لا يصح انفراده باحداث المقدور والخلق يصح انفراده بل الكسب يوجب من حيث هو كسب اى من حيث هو صفة ممكنة محضة وهي للممكن صفة بنفسه مع قطع النظر عن انضمام الخلق معه لا يقدر على افادة الوجود وما في بعض نسخ الحواشي اى من حيث الماهية لا من حيث الوجود اذ لا وجود للاضافيات انتهى لا يفيد وجها للتقييد اذ الخلق ايضا اضافي لا وجود له في الخارج وانما الامكان شان افادة اتصاف الفاعل بذلك المقدور اى الذي هو من الاحوال غير موجود ولا معدوم فاحداثه ليس بخلق اذ الخلق احداث موجود بعد ان لم يكن وليس الاحداث كالخلق بل هو اصعب والاحداث اهون فيجوز ان يتصف بقدرة العبد ولاجل ان الكسب يوجب الاتصاف يكون الكسب مرجحا لاختلاف الاضافات دون الخلق اشار الى هذا بقوله ثم اختلاف الاضافات الى قوله فلا خالق اى وضع المقدمة المقررة عند اهل السنة والجماعة وهي لا خالق ولا مكون الا الله ومنه الى قوله ليس باعتباره ظاهر مشروح في نفسه وفي تلويحه ايضا لا يحتاج الى شرح آخر وقوله على ان الاشعرى علاوة الرابعة لقوله غير مسلم بل لجميع المنوع السابقة الموردة على الاشعرى بمعنى ان هذه المنوع واردة مع ورود استحالة آخر ايضا لانه سلم نفسه الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان اى سلم الاشعرى كون الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان عقليا على ما هو محل نزاعه في صدر الفصل بل في كتب الاصول والأئمة حنفية وشافعية على ما هو الواجب في المباحثات اذ كثيرا ما ينتهي المناظرة الى موضع يلزم الخصم باعترافه ويجد فيه وجودا او عدما فلو لم يكن محل النزاع مقررا يحتمل ان يفر الخصم من مذهبه ويجد المخلص من مؤاخذة المانع بل لا يمكن الاستدلال الالزامي معه اذ انهم يقررون اولا محل نزاع الخصم ومذهبه بفرض انه يصلح للتمسك او للالزام فيما يأتي بعد فالمصنف كذلك قرر في اول البحث محل نزاع الاشعرى كانه عرض له بانك لا تمس هذا واستقم فيما اعترفت بلزومك به فيما بعد حتى قال في آخر البحث ولا شك ان كل كمال حسن عقلي باعترافه محمود اى متعلق المدح وكل نقصان قبيح عقلي مذموم اى يتعلق به الذم في الدنيا ولا شك ان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم فان الله تعالى مدح العلماء بالخشية عن الله تعالى

وقال

وقال ان الله يخشى من عباده العلماء اى يعلمهم على ما هو مقتضى تعليق الحكم بالمشتق والخشية اللاحقة انما هى فى الدنيا متعلق لهم ومدحه تعالى فى الدنيا فظاهر انه لا يكون منشأه العقاب فى الآخرة واصحاب القادمين مهملة او معجمة يدعون تنافيهم ما ذكره اى الاشعرى الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان فى الافعال لاجلهما يذم او يحمد فى الدنيا الموصوف بهما فى غاية التناقض ونهاية السخافة حيث سلم فى الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان ما ينكره وهو عقلية الحسن والقبح بمعنى كونهما متعلق المدح او الذم فى الدنيا فنقول حكى الانكار وقد علمت الحسن والقبح العقلى الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان وقد ثبت ان الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان متعلق المدح والذم ينتج من الشكل الاول الحسن والقبح العقلى متعلق الذم والمدح وينعكس الى ما هو المطلوب فقد ثبت عقلية متعلق المدح والذم هنا وانكرت فى مواضع اخر وان انكرهما اى الحسن والقبح انكارا كائنا بمعنى انه اى الشأن ونفيه الشرطية عطف على الاسمية السابقة لا يوجد فى الفعل شىء من ذاته وصفاته يحكم العقل بانه يثاب الفاعل او يعاقب فى الآخرة لاجله لا بمعنى انه لا يوجد فى الفعل شىء يحمد الفاعل او يذم فى الدنيا لاجله كما كان كذلك فى السابق الا انه تفنن فى العبارة حاوردها فى الاول بحيث يكون التفسير قيد الحسن والقبح وفى الثانى قيد الانكار حتى لو قال يوجد مثبتا لوافق الاول فالفرق بين الشقين باعتبار ما هو امر الدنيا وما هو امر الآخرة والمجموع هو المعنى المتنازع فيه بين الاشعرى والماتريدى فحاصل العلاوة ان انكار الاشعرى عقليتهما بمعنى الثالث ان كان باعتبار ما هو المتعلق فى الدنيا فهو فى غاية التناقض حيث سلم فيهما بمعنى صفة الكمال والنقصان ما ينكره على ما مر تفصيله وان كان انكاره باعتبار ما هو المتعلق فى الآخرة من الثواب والعقاب فنقول ان عنى اى الاشعرى بقوله انه لا يوجد فى الفعل الخ انه لا يحكم العقل بانه يجب على الله تعالى الاثابة والاعقاب اى التعذيب للعبد لاجله اى لاجل شىء فى الفعل فنحن نساعده فى هذا اى فى انه لا يجب على الله تعالى شىء ونقول به فيصير نزاعه لفظيا وان عنى به انه اى الله تعالى او الفعل او الفاعل لكن قوله فيما بعد يستحق بذلك مذمة ولم يتبين انه فى معرض سخط عظيم الخ صريح فى الارجاع الى الفاعل وهو العبد وان عليه الله تعالى بذاته وصفاته الابية وعلم انه تحت انعامه آناما لا يكون اى لا يحكم العقل بكونه فى معرض ذلك اى فى الاستحقاق وايصاله لاثابة الله تعالى وتعذيبه اياه لاجل فعله فهذا المعنى بعيد عن الحق وذلك ثابت لان الثواب والعقاب الخ وان كان لا يستقل العقل اى وان سلمنا عدم استقلال العقل بمعرفة كيفيتهما لانهما من الامور الغيب التى لا مجال للعقل

العقل فيها اشار بالوصل الى متمسن مع باعتبار اصل اما الاول فلان معنى الحسن العقلي ليس ان العقل يستقل بوجدانه بالضرورة او بالنظر بل انه يحكم ان الافعال مشتملة على صفة الحسن في الواقع وان لم يكن العلم به في بعضها الامن طريق الشرع وكشفه فصار الحاصل ان حسن بعض الافعال كالعبادات مثلا متحقق في الواقع لان العلم به لا يحصل الى ان يكشف الشرع عنه ولو كشف لا يحدث فيه اقول بعده بحصول المعرفة بكيفية الثواب واما الثاني فلانا وان سلمنا اصل الاستقلال حتى قال العلامة الطوسي في شرحه لمختصر الاصول بانهم ما قالوا بكون العقل مستقلا بادراك حسن بعض الافعال الموجب للثواب فقد قالوا باستقلال العقل بمعرفة الامور الاخروية وكيف يعلمون عدم الاستقلال انتهى فاشار الى نظر في الوصل استخلاصا من هذا البحث وكانه قال لا حاجة لنا الى اثبات اصل الاستقلال لنا نبيا وان منعناه لما قلنا لكن لا حاجة لنا الى اثبات الاستقلال في معرفة كيفية الثواب والعقاب حيث قال وان لم يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما الخ قال بعض الفضلاء في تعليقات المطول حمران في مثل هذا التركيب محذوف والاستدراك الآتي من الجملة المطوية وتمليك العقل من اثناء ما يأتي من التقرير فالمعنى وان سلمنا عدم استقلال العقل بمعرفة كيفيتهما لا نثبت عدم علقة المعنى الثالث لان النزاع ليس في ان معرفة كيفيتهما بالعقل او بالشرع وانما هو في ان معرفة الاستحقاق لهما بالعقل او يتوقف على الشرع فهدم العلامة انبائيت لو لم يستقل العقل بمعرفة الاستحقاق لكن العقل يستقل بمعرفة الاستحقاق لان كل من علم الله تعالى اى عرف الذات والصفات بانه عالم بالكليات الحسنة او القبيحة المسوقة اليه من جهة العباد والجزئيات كذلك فيعلم وضعها عن غير موضعها اللائق فيضع في موضعها لان وضع الشيء في غير موضعه اللائق اما لانه لا يعلم ولا يميز عن غير موضعه اللائق فيضع في غير موضعه اللايق وهذا لا يتصور في حقه تعالى لانه اعلم العالمين بالكليات والجزئيات فلا يتصور منه الجهل بالمواضع المناسبة للاشياء واما لانه محكوم معدوم الاختيار بالعرض كخدام السلاطين الظلمة فيضع الظلم بامر السلاطين ولا يتصور مثله في حقه تعالى لانه افعل الفاعلين بالاختيار اشار اليه بقوله فاعل لما فعله بالاختيار اى على وفق اختياره ومراده لا بالجبر والحكم من الغير فلا يتصور في حقه تعالى ان يضع شيئا في غير موضعه بحكم حاكم واما لانه غير قادر على وضعه في موضعه كمن حمل حجرا ثقيلا لا يقدر على حفظه فسقط من يده على رجله او على شيء غير لايق به وهذا ايضا لا يتصور في حقه تعالى لانه اقدر القادرين اشار الى هذا بقوله وعلم ايضا ان الله قادر على كل شيء لا معجز فوقه وهو القاهر فوق عباده فلا يتصور منه العجز عن وضع تعذيب العباد واثابتهم على وفق جزائهم اللائقة بهما فهذا الكلام يدل على ان من عرف الذات بهذا العنوان يعلم ان للاشياء في انفسها قبحا وحسنا وموضع مناسب وغير مناسب

نصبها الله تعالى بعلمه واختياره وقدرته فى مواضعها المناسبة اللائقة فيقطع لامحالة بانه قبيح عند الله تعالى بمعنى انه يستحق الذم والعقاب فى حكم الله سواء ورد الشرع ام لا ان شرك به وينسب اليه الزوجة والولد وغيرهما مما لا يليق من صفات النقص وسمات الحدوث ثم اشار المصنف فيما وقف الكلام عند العلماء الاعلام الى متابعة ما رام الاشعرى دون ابطاله على سبيل التفصيل ويعنونه بقولهم مسئلتان على التنزل او على التبرك بالباء الموحدة المنقوطة من تحت والكاف على ما فى بعض نسخهم اى التيمن بالاقتدار على مشايخهم فتفسير بعضهم فى تفسير التنزل بالاشتراك بمعنى ان فضلاء الحنفية جرت عادتهم بعرض الكلام فى هاتين المسئلتين زعما منهم اظهار ما يختص بكل واحدة منهما من الاشكالات والمناقضات ليسقط كلام الحنفية فيهما ولو بعد تسليم القاعدة العقلية اى سواء قلنا بها اولم نقل فهما ساقطان وبعضهم فسر التنزل بالانتقال من مذهبهم الحق الذى له المرتبة العليا الى الدنى من الباطل الذى هو فى حضيض الانخفاض انتهى ليصح الحركة من العالى الى السافل وهو لعله التنزل المرادى انتهى وقولهم يوجد فى الاول فكان تصحيفا وتقريره ما تنزلوا فيه على كشفهم شكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب لوجب لفائدة والا لكان عبثا وهو قبيح ولا فائدة لله تعالى لتعاليه عنها ولا للعبد فى الدنيا لانه مشقة ولا حظ للنفس فيه ولا فى الاخرة اذ لا مجال للعقل فى ذلك وقولهم الفائدة الامن من احتمال العقاب فى الترك وذلك لازم الخطور مردود بمنع الخطور فى الاكثر ولو سلم فمعارض باحتمال العقاب على الشكر لانه تصرف فى ملك الغير اولانه كالاستهزاء كمن شكر ملكا على لقمة بل اللقمة بالنسبة الى الملك اكثر قال المصنف مع انه جواهد التحقيق صراف الكلام بالتدقيق نقاد توضيح المقدمات وزان التصحيحات والتعديلات اطلق الكلام وارسل واهمل غاية الاهمال ولم يتعرض الى الاثبات على وجه الكمال اشارة الى ان البرهان فى غاية القوة والمتانة لا حاجة الى التردد وادارة مقالة وان ما اوردوا فى تنزلاتهم من قبيل التلبيسات وتلبيس العبارات لا يليق ان يلتفت الى دفعه كما يرى عند شرح ما قال المصنف وعلم ايضا انه اى نفس هذا الشخص غريق نعم الله تعالى فى كل لمحة ولحظة فهذا الكلام محول على من دليل الحسن العقلى والتفصيل ان لهذه المسئلة مبنا وهى ان شكر المنعم واجب عقلا بمعنى ان تاركه يستحق العقاب عند حكم الله لان كل عاقل اذا نشاء ورأى ما عليه من النعم الجسام التى لا تحصى عددا علم انه لا يمتنع كون الله المنعم بتلك النعم قد الزمه الشكر فيخطر بباله خطورا لازما انه لو لم يشكر لاحتمل عقابه فالفائدة فى الشكر لو سلم لزومها هو الامن من احتمال العقاب اللازم الخطور بتركه ثم نحن لخطوب فى مقابلة استدلال الاشعرى عليها ونقول من وراء الحصون مالنا فى الجواب عنه مقامان مقام قبل التسليم لزوم الفائدة ومقام بعده فنقول لا نسلم لزوم الفائدة فى الشكر وسنده نقل كلام

سراج مختصر الاصول اذا وانقضا وبرد ما يحتمله انما يحصل على ما في الباب الردود والنقود منهما
ومن النقول الحلي لم لا يجب الشكر لا لفائدة وذلك لانه يكون عبثا قلنا لا نسلم بانه يجوز ان يكون واجبا
لكونه شكرا او الافعال المستندة الى غيرها فيجوز انها لا يلزم ان يكون عبثا الا لم يستتبع غير
ما من الفوائد الردود والنقود وهذا ما قال الامام في المحصول مكتفيا بان قيل لم لا يجوز ان يقال
وجب الشكر لمجرد كونه شكرا وذلك لان وجوب كل شيء لو كان لاجل شيء آخر يلزم التسلسل
فلا بد وان ينتهي الى ما يكون واجبا لذاته واجاب عنه فيه بان قولنا لو وجب اما لفائدة
او لا لفائدة تقسيم دائر بين النفي والاثبات فلا يحتمل الثالث وايضا فحكمكم بانه وجب لكونه
شكرا قلنا ان كونه شكرا يقتضي ترتب العقاب على تركه وهذا داخل فيما ذكرناه فلا يكون
قسيما عليه انتهى ولبس واجاب عنه في الحلي صرح بانه لا لفائدة فيكون التقسيم حاصرا بيوما
لا بصره وله اختيار الشق الثاني وترتب العقاب على ترك الشكر يصحح ما اعادنا في تقرير
الدليل من انه يخطر بباله خطور الارادة لو لم يشكر لاحتمل عقابه فيكون في فعل الشكر
امن منه فيكون لفائدة وهو مدفوع بانه حشو الحاشية بعد التسليم وكلام الحلي كان قبل التسليم
فقال اي نقد يرد على فيما ذكره من الحصر وهو مدفوع بالعيب على الابهري شعري
تلفيقات الامام الردود والنقود في نقل برهان الامام وقال القاضي في التحصيل ان عني
بالفائدة امرا زائدا على نفس كونه شكرا منعنا الحصر ونختار القسم الاخير اذ عند الشيء قد
يجب لكونه ذلك الشيء ولم يذكر القاضي الشق الثاني وهو ان عني بها ما هو اعم من الفائدة
المذكورة سلمنا الحصر ونختار القسم الاول لظهوره الردود والنقود في رد القاضي ولا يمكن ان يجب
الشكر لكونه نفس الفائدة الدنيوية لانها بالاتفاق المنفعة وانها انما دنيوية اما لذة او
وسيلة الى اللذة والشكر ليس كذلك انتهى وليس والشكر ليس كذلك لان حظ النفس في
الدنيا غير منحصر في الحسي بل اللذة العقلية اتم على ما قرر في موضعه فالشكر لما كان وسيلة
الى التوجه الى جنابه تعالى والتقرب الى حضرته كان بالنسبة للنفس اكمل اللذات فان
قال في بعض الشكر كبعض اعمال الحج ليس لذة عقلية ولا حسية بل هو تحمل تعب
على مسافات ربما يعرض فيها مشقة ورياضة كثيرة نقول لا بد في كل عبادة ان يكون
المقصد قربة الى الله تعالى ولا بد في الاستدلال بها من استقرار هذا القصد وعدم الذهول
عنه فتلتذ النفوس به خصوصا اذا علم انه مما امره الله تعالى وجعله وسيلة الى لذة قربه
ورضائه تعالى وقد قال تعالى ورضوان من الله اكبر فتأمل فيمكن ان يجب الشكر
لكونه وسيلة الى لذة رضوان قليل من الله وهو لا اكبر فكيف الاكثر التستري في رد
القاضي القول بان وجوبه لكونه شكرا مردود بانه قول لو وجب اما لفائدة او لا لفائدة مطلقا
والثاني عبث اذ لا معنى للعبث الا ما لا فائدة له مطلقا فتعين الاول وبعض الملازمة

وما

وما ذكره القاضي انما يصح لو امتثلنا لفائدة بمعنى الزائدة على نفس كونه شكرا اوغيره لكن لم نتعرض لذلك بل امتثلناها مطلقة انتهى وليس وما ذكر انما يصح لو امتثلنا الخ ان المطلق بمعنى الكامل كما هو في بعض مصطلحات الفقهاء يختار الشق الثاني ونمنع والثاني يبحث اذلا معنى الخ وان كل بمعنى العموم فهو عين ما طوى القاضي من الشق الثاني ما معنى قوله اوغيره لكن لم نتعرض لذلك الخ وان اراد معنى ثالثا مع انه لابد من بيانه حتى ننظر في صحته وفساده نقول الاقرار بتعين الاول نعم القول والتمسك بصحة الملازمة بهذا القول فانا قد اثبتنا ان في الشكر منفعة ولذة عقلية كاملة فلنا اختيار الاول في الاول ايضا الخطيبي لايجوز ان يكون نفس الشكر فائدة لما مر الردود والنقود وما مر من ان التكليف باداء الشكر مشقة خالية عن الحظ وقد مر ان هذه العبارة غير صحيحة انتهى وما قد مر ان لفظ التكليف زائد وقد مر ايضا موارده بل اثبات كون نفس الشكر فائدة فلا تغفل ثم قال اي الخطيبي وايضا لو امكن اي جاز ذلك لا يمكن ان يقال جميع الافعال مطلوبة لنفسها وهو خلاف الاجماع فيكون الشكر مطلوبا لنفسه وكل ما كان كذلك لابد وان يكون لفائدة خارجة عنه والا كان عبثا الردود والنقود وليس لو امكن لامكن لان الافعال واحكامها مختلفة فقد يكون بعضها مطلوبا لذاتها وبعضها لايكون انتهى ولو سلمنا الايجاد فقد اثبتنا ان في الشكر فائدة خارجية وهي الرضوان القابل الاكبر ثم قال اي الخطيبي وايضا انما النزاع في كون الحسن بمعنى الثواب الاخروي هل هو عقلي ام لا واذا كان كذلك يكون الشكر مطلوبا بالفائدة خارجة عنه انتهى وليس انما النزاع في كون الحسن بمعنى الثواب الاخروي الخ بل بمعنى المدح الدنيوي وبمعنى ان الاستحقاق لهما هل يعرف بالعقل او يتوقف على الشرع ولا تأثير للنزاع بهذا المعنى في كون الشكر مطلوبا لنفسه اولفائدة خارجية بل هما متساوي الاقدام فيه وبعد التسليم وبعده قد زيفت المخالفين منهم بالردود وانقيت الموافقين مع التأييد على ماله بالنقود ثم نورد ايضا بهذا من مقام التسليم فالاشاعرة لو قالوا بان المراد لفائدة الباعثة للعبد على الفعل والكف حتى لايكون عبثا اذ عندكم انه اذا لم يكن فعل المختار معللا بالغرض كان عبثا ولا يكفي للخروج عن العبث مجرد اشتماله في الواقع على الفائدة فيجب ان يكون الفائدة علمها الى المكلف عقلا لان المفروض عندكم ان شكر المنعم واجب عقلا ومن المعلوم انتفاء العلم بالفائدة في اكثر العبادات بمجرد العقل اقول يمكن دفعه بان معنى الوجوب العقلي ليس ان العقل يجده بالضرورة او بالنظر بل انه يحكم بانه مشتمل لصفة الحسن في الواقع وان لم يكن العلم به الا من طريق الشرع وكشفه فصار الحاصل ان حسن

العادات متحقق فى نفس الامر الا ان العلم به انما يحصل بكشف الشرع عنه وبعد الكشف
يحصل الانقياد على ما ذكرنا فى تزييلات كلام الشراح ومما اوردنا ظهر ورود النظر على
قول الاشاعرة فلان امور الآخرة من الغيب الذى لا مدخل للعقل فيه ولهذا اتى المصنف فى صدر
الاستدراك بطريق الوصل بعد التسليم وقد اصبنالك لكن لا من جهة انه لا يلزم العلم بتلك
الفائدة بل يكفى تحققها وترتبها على الفعل فى الواقع لانه يكون عبثا ح عند المعتزلة ومن
يحذو حذوه بل من جهة انه يجوز ان يكون شكر المنعم واجبا عقلا لكن ذلك الوجوب مما
يكشف عنه الشرع وبعد كشف الشرع عنه كما تصوره فاعتنا لا يكفى على الفعل فلا يلزم العبث
ثم ما اوردا على دليلنا فانه لا نسلم خطور احتمال العقاب فى اكثر الناس ولو سلم تجويز العقاب
على الترك معارض بتجويز العقاب على الشكر اما لانه تصرف فى ملك الغير واما لانه
كالاستهزاء مدفوع اما المنع فلان ما قررنا عند التحقيق يرجع الى الجواب عن دليل الاشاعرة
بالمنع والسند فان حاصله انا لا نسلم ان لا فائدة فى الشكر لجواز ان يخطر خطورا لازما على
بال كل عاقل احتمال العقاب بتركه فيشكر لدفعه فمنعهم منع على السند واما المعارضة
فانه تصرف فى ملك الغير فاقول نعم ولكن ليس فيه ضرر المالك لانه لا ينقص منه فالمالك
فيما نحن فيه منزه عن الضرر ولهذا لا يمنع النظر فى مرآة الغير والاستظلال بجداره
والاصطلاء بناره فى العرف والعجب انه يذكرا بعد الجواب لخاطر بهم والاستغرق باب
الاستهزاء هو القصد العلمى فانه انما يتحقق بالقصد لذكر ما يدل استهزاء ولهذا امر بوه
عن تعريف الحد بقولهم على جهة التعظيم والتبجيل ثم الاشعرية على ان اعتبار الحكمة
والفائدة ليس بواجب فى الايجاب الشرعى قال القاضى البيضاوى وهو من عظماء الاشاعرة
فى المنهاج وايجاب الشرع لا يستدعى فائدة والحال انهم يتكلمون فى المقام على انه نزل
وتسليم القاعدة فعلى ذلك التقدير لا يلزم اعتبار الفائدة والا كان عبثا وقد جيم من قولهم
انهم لم يعتبروها فلا يلزم عليهم فلو اجابوا بان الله عالم الفائدة يلزم التناقض بما
هم عليه او الرجوع منه وبالجملة مآله الى الجهل او التجهيل وان اجابوا بانه لا يضر لانه على
تقدير صحة القاعدة وهو تقدير محال عندنا فجاز ان يستلزم محالا وهو عدم الوجوب الشرعى
ففيه ان فيه اعترافا بما ادعينا وان هم تفوهوا باطلاق المحال حيلة سبيل الفرار نقول لو كان
للتقدير المحال عندكم تأثير فى استلزام عدم الوجوب الشرعى من حيث كونه
محالا لكان له تأثير ايضا فى استلزام عدم الوجوب العقلى من اجل كونه محالا عندنا
والا فكما انكم تقولون على هذا التقدير الحق عندكم يثبت ما هو الحق عندنا كذلك نحن
نقول على هذا التقدير المحال عندكم يثبت ما هو الحق عندنا وبالجملة علم من هذه الايرادات
ان الاشاعرة ليست تزلزلوا فى مسائلهم هذه بل تضعضعوا واضمحلوا ما راموا الالزام سقطوا

مما

فما قصدوا حيث اوقعوا انفسهم في مهاوي الالزام ولوازمه اشار المصنف الى دليل آخر فقال
ثم اي بعد تمهيد ما مر من الدليلين نزيده ونقول بعمل السابق علاوة اللاحق لاتمامه وقول
مع وهو ذلك المبهم المذكور وان هو كافيا في الالزام تاكيدا ومبالغة فيه كله من
معرفة ذات الله سبحانه بالصفات المذكورة ومعرفة نفسه بالاستغراق تحت نعمته المستديمة
ينسب يعني بالفرض لو نسب هذا الشخص العالم بان الله يعلم ما نسبه وانه تحت انعامه
ولم يعمل بما هو الواجب عليه عملا من شكر المنعم حيث لم يستعمل لسانه لما خلق الله تعالى لاجله
من استيصاف الله تعالى بالتنزيهات ويجوز ان يكون كلمة ثم عاطفة لجملة ينسب على جملة
علم ان الله الخ وكلمة مع ظرفا لينسب والمعنى ثم كل من ينسب مع ذلك كله من الصفات
والافعال بيان مقدم لقوله ما يعتقد اي يعلم يقينا حال ما ينسبه بانه اي ما نسبه من الصفات
والافعال مثلا كالتثليث ونسبة الزوجية والولد والشكوى لله تعالى وسائر انواع الكفر مما
يجب تنزيه الله تعالى عنه من صفات النقص وسمات الحدوث (في غاية القبح والشناعة) عند
الله تعالى من العارف بذاته وصفاته بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكمه تعالى سواء
ورد الشرع ام لا انما قيد بالعلم والاعتقاد لان شرط كون الشيء قبيحا من فاعله كونه
مقدورا معلوما حاله للفاعل كما مر من تعريفه فانه ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فصار
حاصل كلامه انه ينسب ما يعلم انه ليس له ان ينسبه فيتم الالزام على الاشعري ولا يتمكن
من الفرار عنه فبح المنسوبات المذكورة بالمعنى المتنازع فيه والقول بعدم الضرر
بالمعنى الاخر اذ بعد فرض اعتقاد القبح بالمعنى الذي فسره لا يبقى مرتبة الالتزام المذكور
وفي شرح الشرح للعلامة وقيد بذلك لانه ربما لا يحكم العقل بقبح صدور هذه الامور من
الجاهل انتهى ورده العلامة الشيرازي فقال والتقييد به ليس لانه لا يقبح ذلك من الجاهل
بل لان قبحه من العالم مما لا يمكن النزاع فيه انتهى تعالى هذا يصح ارجاع ضمير يعتقد
الى الاشعري ولا يوجد التقييد وان يكون على صيغة المجهول تعميما في الفاعل اي يعتقد
من اهل العالم بفتح العين والمناسب بكسرها وارجاع الضمير الناسب والا لا يتم الالزام
لان القبح انما يكون قبيحا اذا كان فاعله عالما بقبحه مما ذكره زلة لا يزيغ اليها الخبير مما
اسلفنا اليه متعلق بقوله ينسب تعالى عن ذلك اي عما نسبه علوا كبيرا وخبر لكن
كل من الخ محذوف يقدر هنا واصل الكلام لكن من علم الذات بالصفات المذكورة
وعلم انه تحت انعامه مستوعبا ومع ذلك نسب اليه تعالى ما يعلم انه لا يليق به تعالى يقطع
بانه يقبح ذلك عند الله تعالى قبل الشرع ولا يجوز ان يكون خبر لكن قوله علم بر هقلا الخ
لان دخول الفاء والماصولية يابى عنه والاستدلال بالاشعار لا يصح لان فيها ضرورة يجوز

لا لما فالا يجوز لغيرها مع انه غير مستقيم من حيث المعنى اذ الآن ما انفك كلامه وهو قوله وان لم يستقل العقل بمعرفة كيفيتها يستدعي ان يكون معنى الاستدراك لكن العقل يستقل بمعرفة الاستحقاق وهو يستدعي ان يكون الحكم فيها بعد الاستدراك بقطع قبح المنسوب من المعتقد بقبحه واستحقاق انفعال بذلك عند الله قبل الشروع فلابد من تقرير ما قدرنا حتى لا يبقى الكلام ناقصا فاندفع ما في بعض الحواشي فلتوضيح اعلم ان حاصل كلام المصنف في ابطال الشق الثاني من الترديد الثاني ان المقدمات الثلث التي اوردها بعد قوله لكن الحق كل منها في الحقيقة دليل مستقل لابطال تالي الملازمة المطوية المبطلة للشق الثاني المذكور لكنه جمعها في مر واحد ليتقوى الابطال بتعاضد بعضها ببعض فتقرير الملازمة المطوية ان يقال لو كان الاستحقاق شرعيا كما زعم الاشعري لزم ان لا يقبح التثليث وغيره من انواع الكفر من المعتقد بحقيته قبل ورود الشرع والتالي باطل اما الملازمة فلانتفاء القبح على هذا التقدير قبل البعثة وبه عرض وضع الكلام قبل ورود الشرع اندفع ما اجاب الفاضل الجلبي انتهى الامن شرح المقاصد بقوله والجواب انه مبنى على استقرار الشرائع من ذلك واستمرار العادات بمثله من لشاهد فصار قبحه مركوزا في العقول بحيث يظن انه بمجرد العقل واما بطلان التالي فلان كل من علم الذات بالصفات المذكورة وعلم نفسه بانه غريق نعمه الجسيمة ومع ذلك نسب اليه ما يعلم نقصه يقطع بانه يقبح ذلك عند الله تعالى بمعنى انه يستحق بذلك مذمة وعقابا سواء ورد الشرع ام لا استحقاقا بمعنى عدم الحرج في ترتبهما على الافعال والتروك وملاءمة اضافتهما اليها في نظر العقول المؤيد بمجاري العادات في الشاهد كيف وقد كشف عنه الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى لا استحقاق بمعنى كون الثواب والعقاب حقا لازما فيقبح تركه من الله تعالى فانه راجع الى الوجوب وقد مر الكلام في الشق الاول من الترديد الثاني في صورة العلاوة بانا نساعد الخصم في عدم الوجوب على الله تعالى وبهذا التقرير ظهر لك اندفاع ما يورد في المقام من ان العلامة صرح في مواضع من شرح المقاصد ان النزاع ليس بمعنى استحقاقهما في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل سواء ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله المدح او الذم عاجلا انتهى وذلك لان للاستحقاق على ما قررنا معنيين لانا لا نسلم ولا نسلك ان الاستحقاق بالمعنى الذي اعترض به ونه بانه متنازع فيه وان فسد بالحكم ومن ابين انه ليس بالمعنى الثاني فتعين انه بالمعنى الاول وان اراد معنى ثالثا فلابد من بيانه حتى ينظر في صحته بعد التحقيق ان ما سواه متنازعا فيه يرجع الى معنى النزاع عنه انا جعلنا مجاري العادات من قبيل المؤيدات للاستحقاق العقلي وان معنى قولنا في نظر العقول انا ندرك بعقولنا قبل ورود

الشرع ان هذا الفعل مما يستحق فاعله الثناء او الذم في نظر الشرع فظهر ان تقييد
الاستحقاق في المتنازع فيه بمعنى حكم الله لا ينافي المعنى الاول ولا يزيد شيئا في الاستحقاق
ولا يضره بل نقول ربما يضر تعيين النزاع فان صاحب الردود قال في مواضع ان النزاع
في ان الفعل حسن او قبيح في حكم الله ام لا انتهى فتامل ولا تغفل من تقابل عبارته فان في
عبارة العلامة بعد ما قيد الاستحقاق بفي حكم الله كيف يتصور النزاع بانه هل هو شرعي ام
عقلي فظهر ان ما في شرح المقاصد من تلفيق العبارات وتلبيس الاعتبارات لم يرد على
منكري الموصول كما هو المذهب الراجح الكوفي بقرينة الجبرائي فقد سجل وعند البصري
انه عذو اداة الشرط فالمعنى فمن لم ير اولو لم يجوز الاشعري بعقله المستقل في العلمين
المذكورين على ان الاضافة عهدية فالمادة المذكورة بالفاء لا بالباء وهو المناسب في
التجويز ايضا لو كانت بالفاء فالظاهر انه يستحق بذلك مذمة اي من لم يجوز استحقاق
المناسب المذكور مذمة بعقله بل احال على الشرع وقال لو اريد بقبح التثليث ونحوه ما
يترتب عندنا على التحريم الشرعي من الذم والعقاب الذي هو المتنازع فيه التزاما
عدم قبحه اذ لا هنا ان قبل الشرع لا حسن ولا قبح بهذا المعنى وان اريد معنى آخر فلا يضرنا
لانه اثبات لغير المتنازع فيه وقد مرمنا في شرح المقلم انما الالزام على وجه
لا يبقى مرتبة الالتزام متذكر ولي ههنا مطالعة اخرى اظهر من ذلك الزاما
وانسب معنى وهي ان قوله انه يستحق معمول لقوله بعقله لا لقوله لم ير
فالمعنى فمن لم ير بعقله اي مع تعقله وعلمه انه يستحق بذلك مذمة الخ ولم يتيقن انه
في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غوايته ولجاجته وبرهن اي اقام
الاشعري البرهان وهو قوله بشرعية المعنى الثالث على سخافة عقله واعوجاجه واحمق
بسبب فكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر الذي في ورائه اي في ظهر الاشعري قريبا من
ان يبطشه من حيث لا يشعر ويحتمل ان يرجع الضمير الى الفكر والرأي اي في عقب
فكره ورأيه او المعنى حيث لم يشعر بالشر الذي هو رأي الاشعري في ورائه اي من وراء
ذلك لشركائه متحصن به ولا يشعر انه يقبل ويصول عليه فينزله باعتبار الحوادثات
الاستقبالية فيكون من قبيل قولهم ونحن من ذلك وراء المنع اي يمتنع منا المنع ونحن
متحصنون في وراء المنع حاصله لنا الخلاص من ذلك البحث بالمنع ولما كان ميل المحشي الى
ملاحظة جانب المعنى كثير التسامح في صلات الافعال فلا يتوجه ان الصواب من ورائه
او من وراء المنع اذ هو محض استعمال العرب بحسب محاورتهم ولبس النظر فيها ثم دعا لنفسه

مع من هو فى مذهب الاقدم امامنا الاعظم عليه الرحمة الاتم دقال عصمنا الله تعالى
معشر الحنفيين القائلين بالتوسط عن الغباوة اى عدم الفهم والغواية اى عن سلوك طريق
باطل كلاهما بالغين المعجمة واهدانا بفتح الهمزة وبعد الدال الى مفتوحة من الياء من
الاهداء بمعنى ارسال الهدية فالكلام على التجريد ويمكن ان يقال الاضافة الى الهداية
اخرجت الكلام عن اللغوية وعن العامية الى الغرابة فالمعنى اعطانا هدايا الهداية
اى العطايا الكثيرة منها وهى انواع طرق الهداية فى كل من طرق المنوع
الموردة على الاشعرى حيث ابطل اوّلا دليل الاشعرى بطريق المقدمات
الاربع ثم عارضه ببرهانين لاثبات التوسط بل ببراهين لو كان
ما فى المتن كلاما آخر ثم ناقض على مقدمة معينة من مقدمات
دليل الاشعرى ثم علاهم بالعلاوة الالزامية مدعا بالاهداء
الهداية فى كل من هذه المنوع بارادة طرق الهداية من
الجمع المبين جنسه بالهداية على وفق طرق المنوع كانه
بطريق انقسام الآحاد بالآحاد وبما كتسابق صدر العلاوة
من بيان غرض المصنف من تخصيص محل النزاع
فى اول الفصل مع ما حققنا فى شرح العلاوة من
المطالعات الجديدة والقيودات المفيدة بحيث
يظهر لكل احد غبى او ذكى وجه الاستناد فى
المقام وايراد الترديد فى الكلام وان المصنف لاى
شىء ادعى اللازمات مع طى بعض المقدمات
حتى سهل اخذ مثال الكلام وفهم حاصل
المرام تيقنت ان ما صنعه المصنف من
اعتباراته المبرهنة واعتباراته
المسجلة وفقراته المخترعة المسجعة
فلعله جعل الخصم مقصورا ابا بكر
الاصوات او متكلفا فى دوام
الاوقات فانقلب الحال
وانعكس المنوال
بحمد الله سبحانه وتعالى

قانون البينات على وجود
الاشارات من الايات
والاثار من الاصحاب

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان الذي تجلى بالتجلي الاوسع العام لعموم العالم • وبه الحركة المحورية الدائمة السارية في جميع اجزاء العالم • سبحان الذي جعل السموات ساكنة والافلاك دائرة • سبحان الذي ادار الفلك الاطلس وجعل منتهى دوره اياما • سبحان الذي ادار الشمس ليلا ونهارا وجعل دورها لاختلاف الليل والنهار علة ومدارا • سبحان الذي ميز الحامل بعد النفخة الثانية بشهادة صدر الاية والخاتمة • سبحان الذي جمع علوم الاولين والآخرين في القرآن • سبحان الذي قد جعله اماما للائمة • سبحان الذي قد جعله قوة حاملة لجميع السموات والارض الساكنة بالادلة القاطعة في الافلاك الحاوية • صل على من كرمته بعموم لطايف التكريم وارسلته رحمة للعالمين • وعلى آله واصحابه وازواجه امهات المؤمنين • اما بعد فهذه رسالة مرجان واشارات ملازمة كافية في تعيين المدار ومرام الفريقين من علماء الهيئة سميتها بالمحاكمة في تحقيق المداومة ولفتوا دقايق البيان • على وجود الاثار الخاصة بالهيئة القديمة من الاصحاب • وعلى وجود الاشارات من الايات • اعلم ان مدار اختلاف الليل والنهار اما حركة الشمس مع فلكها واليه اصحاب الهيئة البطليموسية من اتباع الحكيم بطليموس حيث قال علة اختلاف الليل والنهار حركة الشمس على مداراتها اليومية والارض ساكنة في مركزها الطبيعي واليه صاحب الفتوحات في مواضع بما حاصله ان مدار اختلاف الليل حركة الشمس في فلكها وقال مثتى

اذا فلما جعل البيت المعمور بحذاء الكعبة وذلك يقتضي دوران فلك الشمس والقمر وغيرهما من الافلاك الحاوية والعرية ويقتضي استقرار السموات التي هي امكنة الارواح والانبياء والملائكة وبهذا تبين ان ذلك وجه التباين بينها وبين الافلاك التي هي المدار في حركة الشمس التي قد جعلها الله تعالى مدار اختلاف الليل والنهار اوجه منقلبها في الافلاك الحاوية والاحد العشرة وجه سابه الله تعالى

دور الفلك الاطلس بوم والارض ساكنة وانبه صاحب المثنوى حيث قال چون قيامت كوهها بركند الخ واشاره صاحب الملخص وصاحب حكمة العين وعبارتهما فى العمدة فى تحقيق طريق الجذب والدفع اما طريق الجذب فهو قوله ان مركز ثقلها منطبق على مركز العالم اذ الثقيل يميل بالطبع الى مركز العالم وهو النقطة الموهومة فى وسط الارض والى تلك النقطة حركتها المحورية واما طريق الدفع فهو قوله لو تحركت فاما على الاستقامة صاعدا او هابطا فيلزم عدم تناهى الابعاد او على الاستدارة وتلك الحركة الاستدارة تقتضى خروجها عن حيزها فيلزم امتناع الضدين وتحقيقه فى الافكار الحاوية وسموها بالهيئة القديمة (واما حركة الارض وانبه اصحاب الهيئة الفيثاغورثية وسموها بالهيئة الجديدة ولذاهمون اليها اصناف شتى فمنهم من اعتمد بما اقتضته الالة الرصدية والاصطرلابات الرسمية وغير ذلك ان هذه الحركة المشهودة منعكسة من الافلاك الدائرة المحيطة بجميع جوانب الارض كما ذهب اليه صاحب الاشراق واشار داماد مير شارح هداية الحكمة والسيد السند قدس سره فى تعليقه على حكمة العين الى احاطة جهة الفوق والتحت واصحاب الهيئة الفيثاغورثية قد غلطوا فى تلك الحركة المنعكسة من الافلاك وزعموا انها حركة الارض بناء على ما اعطاه حكم الرصدية والاصطرلابات القاصرة من احاطة الحالة الحس الاربعة ونظير هذه الحركة المنعكسة مثل انعكاس الانوار الساطعة من السموات السبعة الحقيقية الساكنة الى السماء الحسية التى نراها لوقوع نظرنا الى السماء الحقيقى غير متصور بناء على انها بعيدة عن الارض مسيرة خمسمائة عام بحكم الاحاديث الصحيحة فالحركة المشهودة فى الارض عند الالة الرصدية مثل الانوار المشهودة فى السماء الحسية فى الانعكاس وكذا كلامهم فى الافلاك الكلية السبعة وكذا عندهم باتحاد الفلك الاطلس وفلك الافلاك والعرش على ما دلت عليه الالة الرصدية من قصور المعرفة اذ الفلك الحاوى اى محدد الجهات مقابل الاطلس الذى هو فى الدرجة الثالثة بالنسبة الى العرش الذى هو كالارض فى دوام السكون تحقيقه فى الافكار الحاوية هذا كلام على قدماء الفيثاغورثية

واما المتأخرين فمنهم من استدل بقوله تعالى وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب كالشيخ الداكى الشبمى حيث قال هذه الاية تدل على دور الارض وكالشيخ المرجانى حيث قال وكوشف وقال ان هذه الاية صريحة فى دلالتها على حركة الارض ودور الجبال معها فى هذه النشأة اقول قد حققنا فى الاسفار العشرة والافكار الحاوية ان هذه الاية تدل على سكون الارض فى هذه النشأة لوجوه ﴿ الاول ان قوله

تعالى وترى الجبال معطوف على قوله تعالى ويوم ينفخ في الصور وغير خفي انه نفخة ثانية لا يبقى معها ميت الا بعث فالمعنى واذكر يا محمد يوم القيامة ويوم مشاهدة هذه الامور الخارقة وهي مرور الجبال مر السحاب وحضور الخلائق في الموقف الثاني قوله تعالى صنع الله لانه مصدر مؤكد ما فهم من قوله يوم ينفخ في الصور فالمعنى ان هذه النفخة في الصور وحضور الخلائق في الموقف من بدايع صنع الله الذي فيه حكمة بالغة فقول الشيخ المرجاني واستدلاله بهذه الاية على حركة الارض في هذه النشأة معارضة على قوله تعالى ويوم ينفخ في الصور ومعارضة على قوله تعالى وكل اتوه داخرين ومعارضة على قوله وهم من فزع يومئذ آمنون ومعارضة على قوله ومن جاء بالسيئة ومعارضة على قوله تعالى ويوم نسير الجبال وترى الارض بارزة اذ هذه الايات تدل على ان تسيير الجبال انما يكون بعد الحشر فالجبال لها احوال ستة في قيام الساعة الحالة الاولى الاندكاك وهي قوله تعالى وحملت الارض والجبال فدكتا دكة واحدة الحالة الثانية هي الصيرورة كالعهن المنفوش وهو قوله تعالى يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش ﴿ والحالة الثالثة هي الصيرورة كالهباء وهي قوله تعالى اذا رجت الارض رجا وبست الجبال بسا فكانت هباء منبثا ﴿ والحالة الرابعة ﴾ هي النسف لانها مع الاحوال السابقة قارة في مواضعها فتنسف بارسال الرياح عليها وهو المراد من قوله تعالى فقل ينسفها ربي نسفا الآية ﴿ والحالة الخامسة ﴾ هي الصيرورة شعاعا في الهواء كانها غبار فمن نظر اليها من بعد حسبها لتكاثفها اجساما جامدة وهي بالحقيقة مارة لان مرورها بسبب مرور الرياح وهي قوله تعالى وهي تمر مر السحاب ﴿ ثم ﴾ بين ان تلك الحركة حاصلة بصنعه وقهره وتسخيره فقال تعالى ويوم نسير الجبال وقال وترى الارض بارزة ﴿ والحالة السادسة ﴾ هي الصيرورة سرابا بمعنى لا شيء ﴿ وهذه ﴾ الاحوالات الستة هي احوال عامة القيامة وقوله تعالى وهي تمر مر السحاب حالة خامسة لها بعد الحشر بشهادة صدر الآية وبشهادة خاتمة ايضا ثم الا انه في استنباطه احد وعشرون غلطا فاحشا في قضية الاجنبية من رد الوهبية ﴿ الاول ﴾ قوله وقوله تعالى صنع الله من المصادر المؤكدة لنفسها يعني هذه المرور هو صنع الله ﴿ اقول ﴾ هذا غلط فاحش لان قوله تعالى صنع الله استئنافية مبينة لما فهم من قوله تعالى يوم ينفخ في الصور انه اي النفخ في الصور واحياء الاموات من صنع اسرافيل عليه السلام فدفع هذا التوهم بتأكيد ما فهم من قوله يوم ينفخ في الصور يعني ان النفخ في الصور واحياء الاموات واحضارهم في الموقف من صنع الله تعالى ﴿ الغلط الثاني ﴾ قوله يعني ان هذا المرور هو صنع مع انه تحريف

مردود عليه لان هذا المرور المشاهد من الجبال ليس الا مرية الثابتة بعد يوم الحشر ومن مقولة الكذب ايضا ولكن يجوز حمل الصنع الذي هو فعل من افعال الله تعالى على هذا المرور ﴿ الغلط الثالث ﴾ قوله مرورها مر السحاب في السرعة ﴿ اقول ﴾ هذا يدل على نقيض مطلوبه ويستلزم ان يكون النشاة الاولى من الدار الهالكة خارقة للعادة فقوله تعالى مر السحاب ايضا من جملة موانع الحمل على حركة الارض في هذه النشأة لان المدعى نفسه قد اعترف بان حركة السحاب سريعة جدا وهو كذلك فحمل هذه الحركة على حركة الارض في هذه النشاة محال على ما اعترف نفسه ﴿ الرابع ﴾ قوله ثم توصيفه سبحانه باتقان كل شيء ومن جملته هذا المرور ﴿ اقول ﴾ هذا غلط فاحش ايضا بل تحريف يستلزم الكفر بيانه معنى قوله تعالى ويوم ينفخ في الصور اي واذكر يا حبيبي لامتك يوم ينفخ في الصور نفخة ثانية التي ينفخها اسرافيل عليه السلام لرد الارواح الى اجسادها ففزع من في السموات ومن في الارض اي فيفزع ويغشاه والمراد بالفزع ما يعرض الكل موءمنا كان او كافرا عند البعث بمشاهدة هذه الامور الهائلة الخارقة للعادة في الانفس والآفاق من الخوف قبل هذا اليوم الا من شاء الله اي من ثبت قلبه اطمئنانا بالله تعالى كالانبياء والاولياء والشهداء الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون والملائكة الاربعة وحملة العرش والخزنة والحور وغيرهم وكل اي جميع الخلايق اتوه اي حضروا الموقف بين يديه سبحانه للسوءال والجواب والمناقشة والحساب داخرين اي كل حاضرون في موقف الحساب بالذل والافتقار وترى الجبال عطف على قوله تعالى ويوم ينفخ في الصور اي تراها يوم النفخ في الصور تحسبها جامدة اي تظنها ثابتة في اماكنها وهي تمر مر السحاب اي تراها ساكنة والحال انها متحركة يوم النفخ في الصور كحركة السحاب التي تسيرها الرياح سيرا سريعا وبهذا تبين لك ان قوله تعالى وترى الجبال وقوله تعالى وهي تمر مر السحاب من تتمة قوله تعالى ويوم ينفخ في الصور فتدل على ان سير الجبال انما يكون بعد نفخ الصور فالآية التي استدل بها الشيخ اباكوى والشيخ المرجاني على حركة الارض في هذه النشاة تدل على نقيض مطلوبهما ﴿ الخامس ﴾ قوله ثم التقييد بالحال لتدل على انها لا تنفك عنها دائما فان قوله وهي تمر حال من مفعول به وهو الجبال ﴿ اقول ﴾ الجملة الاسمية حال من الضمير المنصوب في تحسبها ولا يجوز ان يكون حالا من الجبال التي هي مفعول ترى والا يلزم ان يكون معمولا للروءية وهو يستلزم تكذيب الشارع كما قلنا في حاشية الاسفار ﴿ السادس ﴾ قوله وليس يمكن حمل هذه الآية على تسيير الجبال عند قيام الساعة اذ هو ليس من الصنع بل هو افساد ﴿ اقول ﴾ لا يمكن حمل هذه الآية

على تسيير الجبال فى هذه النشأة لوجود الموانع منها صدر الآية وهو قوله تعالى ويوم ينفخ فى الصور ومنها قوله تعالى ففزع من فى السموات والارض ومنها قوله تعالى وكل اتوه داخرين ومنها قوله ويوم نسير الجبال وترى الارض بارزة وحشرناهم ومنها قوله تعالى صنع الله اذ هو جملة بيانية مؤكدة لما فهم من قوله تعالى ويوم ينفخ فالمعنى ان النفخ فى الصور واحياء الاموات واحضارهم فى المواقف للمناقشة والحساب كلها صنع الله تعالى ومنها الآيات والاحاديث والآثار والادلة العقلية البرهانية الناطقة بسكون الارض فعليك بمطالعة تحفة الاحبة فى رد الوهبة والاسفار العشرة والافكار الحاوية

﴿ قال ﴾ الناقد والعجب من حذاق المفسرين عدم تعرضهم لهذا المعنى مع ظهوره ﴿ اقول ﴾ حذاق المفسرين ليسوا بمسلوب الادراك حتى يتوجهون الى امثال هذه الخيالات الفاسدة الخارجة من دائرة العقل والادراك وليته سكت عن مثل هذا الذى يشبه الحباب والسراب * ويشبه نعيق الغراب * وحديث الكذاب * وهذا شىء عجاب * يضحك عليه اولو الالباب * وكذا قوله وعلى ذلك ابيات جرت من الشيخ جلال الدين الرومى فى ديوانه المثنوى وكذا قوله وكلمات صدرت عن الشيخ العارف محى الدين بن العربى حديث الكذاب اذ المثنوى وعباراته وكذا عبارات الفتوحات ناطقة بخلاف ما ظنه الناقد مفتناه فى الافكار الحاوية وكذا قوله والاحاديث الدالة على ذلك كثيرة مثل قوله عليه السلام ان الله خلق مائة الف قنديل وعلق بالعرش والارض وما بينهما حتى الجنة كلها فى قنديل واحد ولا يعلم ما فى القناديل الا الله فالقناديل هى ثوابت الشمس المعلقة بالعرش وهو منتهى المراكز الذى ظهر فيه كمال قدرة الله تعالى ﴿ اقول ﴾ هذا الحديث انما يدل على سكون السموات التى هى ساكنة بنص احاديث القبة والجبهة وعلى وجود الفرق بينهما وبين الافلاك الحاوية من جوانب الارض وعلى انها مثل السموات السبع وتلك المماثلة ثابتة بنص القرآن فكما ان السموات الحقيقية مسكن الملائكة ومسكن الانبياء واجبة السكون كذلك الاراضى السبعة وبهذا تبين لك معنى قول حضرت ابن عباس فى قوله تعالى ومن الارض مثلهن فى كل ارض نبى كنبيكم وآدم كآدمكم ونوح كنوحكم وابراهيم كابراهيمكم وعيسى كعيسى وقيل لعيسى عليه السلام يا روح الله ما تحت هذه الارض قيل بحر من ماء قيل فما تحت الماء قال ارض قيل فما تحت هذه الارض قال بحر من ماء حتى يبلغ سبع ارضين وسبعة ابحر قيل فما تحت الارض السابعة قال صخرة مجوفة قيل فما تحت الصخرة قال هى على منكب ملك قائم قيل فما تحت الملك قال هو على ظهر ثور قيل فما تحت الثور قال هو قائم على ظهر حوت وقد التقى طرفاه

تحت العرش قيل فما تحت الحوت قال الماء قيل فما تحت الماء قال الريح قيل فما
تحت الريح قال هواء ظلمة قيل فما تحت ذلك قال الى هنا انتهى علمى وعلم العلماء
وبهذا اى بحكمة سيد السادات مولانا حضرت على كرم الله وجهه انكشف معنى قوله
تعالى ولو ان فى الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر مانفدت
كلمات الله ومعنى قوله تعالى ومن الارض مثلهن اى سبع ارضين فى كل ارض
نبى كنبيكم وآدم كآدمكم ونوح كنوحكم وابراهيم كابراهيمكم وعيسى كعيسى اى
سكان هذه الاراضى السبعة كلهم مكلفون يعبدون الله تعالى مثلكم كما ثبت فى الصحيحين
من ظلم قيد شبر من الارض طوقه الله من سبع ارضين فمن حمل المثل على
سبعة اقاليم فقد خالف القرآن والحديث من غير سند وايضا اقوال الصحابة فيما
لا يعقل بالاجتهاد فى حكم الاحاديث المرفوعة فتكون حجة بلا شبهة فلا يرد ان حديث
الثور والحوت ليس قول الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وقولنا قانون البينات
على وجود الآثار من الاصحاب اشارة اليه اذ الاثر الاول اثر ابن عباس والاثر الثانى
اثر سيد السادات مولانا حضرت على رضى الله عنهم والاثر فى حكم الحديث فيما
لا يعقل بالاجتهاد ثم قول الشيخ الباكوى وقوله تعالى والشمس تجرى لمستقر لها
يثبت دور الشمس على مركز آخر فلعله اظهار العجز او رجوع عن قوله السابق
وعن ابى ذر قال كنت مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى المسجد عند
غروب الشمس فقال يا ابا ذر اتدرى اين تذهب هذه الشمس قلت الله ورسوله
اعلم قال انها تذهب حتى تسجد تحت العرش فيقال لها ارجعى من حيث جئت فتطلع
من مغربها كذا فى صحيح البخارى وقد فسروا هذا الذهاب بحركتها فى منازلها وعن
ابن عباس لا مستقر لها اى دائمة الحركة فى منازلها كذا فى الفتوحات فالرواية
الثانية وكذا الرواية الاولى قاضية بانها متحركة وجارية ابدا فى جميع منازلها وانما الاختلاف
فى تفسير المستقر وجمهور المفسرين الى انه تحت العرش موضع سجدتها ومنهم
من قال مستقرها آخر مطالعها فاذا استقر وصولها اليه فهو اى استقرارها وقت قيام
الساعة على كلا التفسيرين فان قلت الظاهر ان مراد الشيخ الباكوى هو تطبيق
الهيئة الجديدة على الشرع قلنا نعم لكنه تشتمل على خطاءين تنتبه عليهما الطلبة
التقليين فصلناهما فى الافكار الحاوية ولا يخفى ان المفسرين على طريقتين منهم من
لم يلتزم التفسير بالآثار ولم يهتم بنقل الاخبار بل اكتفى على اقوال الاخبار وهم

الاكثرون من المفسرين كالفاضل البيضاوى والزمخشرى وغيرهما ومنهم من توجه الى ذلك كالفاضل البغوى والعلامة السيوطى وغيرهما ممن تقدم او تاخر عنهما وقد مر انها غير قابلة التطبيق على سائر المفسرين وخرق الاجماع مردود بالاجماع واما بناء الكلام على الكشف حيث قال وكوشف الى آخر خيالاته الفاسدة فى الوهبية فالظاهر ان هذا البناء بناء على الكشف الرطوبية بشهادة مقدماته الفاسدة التى فصلناها فى تحفة الامة فى رد الوهبية وقد سبقت الاشارة الى بعضها فى هذا القانون فتذكر فاى فائدة فى الحوالة الى هذه الكشوفات المملوءة بالجهالة واى فائدة فى هذه المغالطة الفاضحة بالمتاركة مع قيام الادلة القاضية ببطلانها اعلم ان الكشف الصحيح هو ما يكون بتعريف الله تعالى وجل به ويتوقف على تعطيل القوى الظاهرة والباطنة وعلى تفريغ المحل عن العلوم المقيدة مع توحد العزيمة والجمعية بالتوجه الكلى وبه اتضح الفرق بينه وبين الالهام على انه ليس فيه الاعتبار واما الكشوفات الفاحشة فى مقابلة النصوص القاطعة فخارجة غير لايقة الالتفات بالتعرض لولا سفه السفهاء ولولا تصرفهم الخامدة الواهية ثم الادلة العقلية القاضية بسكون الارض التى هى النقطة الواقعة فى وسط العالم المحفوظة بالجاذبة العامة فى قبضة الرحمن سبحانه وتعالى تحقيقها فى الافكار الجاوية وحاشية الاسفار العشرة

﴿ تمت تم ﴾

تصحيح السهوات الواقعة من طرف المطبع

صحيفة	سطر	خطا	صواب	صحيفة	سطر	خطا	صواب
٤	٢٦	عالبة	عالية	٤٥	١٧	لبوضوع	الموضوع
٦	٣	ترنيب	ترتب	٤١	٢٥	فات	فامرت
—	٧	الى	الى ان	—	٢٥	ربما	ربا
—	١٥	لعم	لعم	٤٣	٥	فانكشفتها	فانكشافها
٧	١٨	اسنباطها	استنباطها	٤٥	١٢	فاشارو	فاشاروا
٨	٢	اذ	او	—	١٨	فن	من
٩	٦	السور	المتهور	—	٢٥	هما	لما
—	٧	يسمى	ينبغى	—	٢٨	والشيعبة	والشيعة
—	٧	ونص العلامة	وانص عبارة العلامة	٤٨	١	اما الاول	اما اولا
—	٢٤	القباس	قياس	—	٤	هزائى	جزائى
١٥	١٥	حجوم	حججهم	—	١٣	هذه	هذا
—	١٨	افصح	قد افصح	—	٢١	مرم	مرام
١١	١	فى	فح	٤٩	٢٤	بخالفه	بخلافه
١١	٢	مثل الوهابي	مثل قول الوهابي	—	٢٦	تسطلون	تصطلون
—	٤	الجزبمة	الجريمة	٥٥	٢٣	تحل	تنحل
—	١٩	قدق	قدمى	٥٦	٢٥	هو	لما هو
١٢	٢٧	عنه	عنك	٥٧	٥	افى	الى
١٣	٦	مع	معا	—	٢٣	ايضاع	ايضاح
١٤	١	المتكلبن	المتكلمين	٥٩	١٠	والحس	والحسن
—	٢٧	مرامه	مرام	—	٢٣	المناقصة	المناقضة
—	—	الذى صدر	الذى اليه صدر	٦١	٢٩	الانتفاع	الانتفاء
١٦	٢٥	وبتم	بتم	٦٢	٣	فتحزى	فتجترى
١٧	٢	فاظت	فاضت	٦٣	٢٥	تمم	نعم
—	١٦	فبشر	فيشير	—	٢٥	الاعجاز	اعجاز
٢٥	٩	تعربه	تعريبه	—	٢٥	وجهة	وجهته
٢٦	٥	القاصد	القاصر	—	٢٣	المصاحق	المصاحف
٢٧	١٤	الشراع	مشارع	٦٤	١٥	وضعت	وصفت
—	٢٨	لما	وهذا الكتاب لما	—	—	النقائض	النقائص
٢٩	١٣	دقق	وفق	—	١٣	بمايعجب	بما يتعجب
٣١	١٤	بالله	بابنة	—	١٧	بلى	بل
٣٢	١٨	طرى	طرق	—	٢٤	وهجرة	وهجرت
٣٣	٢٣	كالفرض	كالواجب	—	٢٦	اواعتراض	او اعترض